ISSN 01306936

№ 5, 2008 (314)
вересень-жовтень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Ukrainian National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ІМ. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 5
2008

У журналі
CONTENT

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

З архівів, колекцій та рідкісних видань
From Archives, Collections and Rare Editions

Індекс 74328

Редакція не рецензує рукописи та не повертає їх

Редакція залишає за собою право редагувати та скорочувати матеріали

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Адреса редакції:

Київ, 01001
вул. Грушевського, 4,
тел. (044) 278-34-54
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації. Серія КВ. № 649 ВІД 25.05.94

Підп. до друку **5.12.2008**
Формат 210 × 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 800 прим.

ФУНКЦІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА КАТЕГОРІЇ ГЕРОЇЧНОГО В УКРАЇНСЬКОМУ ЕПОСІ

Наталя Малинська

Героїка і героїчне в художньому мисленні кожного історично свідомого народу свій шлях до слова долали багато віків, упродовж яких ті чи інші однотипно великі чи просто значущі події, по-перше, відбувалися і, по-друге, осмислювалися й фіксувалися саме як героїчні, такі, де точилася боротьба "не за вузькі, дрібні цілі, не за особисту долю, не за приватне благополуччя героя, а за найбільш високі ідеали народу в дану добу" [1].

Варто окремо підкреслити, що злитність із наголошеними ідеалами властива лише раннім етапам формування й мужніння як самих історичних народів, так і їхнього мистецтва, котре продукувало героїчні характери не обов'язково тоді, коли їхні носії комусь чи чомусь протидіяли, а й неодмінно брало їх з епох, за визначенням Гегеля, теж героїчних, коли "суб'єкт, залишаючись в безпосередньому зв'язку з усією сферою своєї волі, своїх дій і звершень, цілковито відповідає за всі наслідки своїх дій... Самостійний, міцний і цільний героїчний характер, — уточнює цю далекосяжну думку філософ, — не хоче поділяти вину і нічого не знає про протиставлення суб'єктивних намірів об'єктивному діянню і його наслідкам... Так само мало героїчний індивід відокремлює себе від того морального цілого, якому він належний, усвідомлюючи себе лише в субстанціональній єдності з цим цілим" [2].

Зрозуміло, що дію зазначеної закономірності корелював цілий ряд факторів як загальноісторичного, так і етнопсихологічного характеру та походження, завдяки чому українські думи, в яких народ оспівував власних героїв, стали явищем якщо не унікальним, то вкрай самобутнім.

Їх виникнення і як жанру, і як органічної складової народної культури з такими функціональними повноваженнями, як це мало місце, скажімо, в середньовічній Франції чи й Сербії, дослідники датують XVI—XVIII ст., коли Україна переживала процес одержавлення духовно-історичної своєї рецепторики, ставлячись до всіх, хто її землями володів чи прагнув заволодіти, як до чужинців, завойовників, ворогів. Найбільш цікавим було й залишається те, що самої держави та її очільників Україна тоді практично не мала; невеличкий період успішних визвольних воєн, пов'язаних із харизматичною постаттю Богдана Хмельницького, практично не вплинув на загальноєвропейський її статус і не встиг народити мистецтва, скажімо так, кастового. Хоч героїчна каста безсюзеренного козацтва, яке боронити свою землю боронило, але владною силою на ній не було і ставати цією силою не особливо прагнуло, — у народно-поетичній свідомості існувала віддавна, перебравши поступово на себе й змістосущі інтенції та функції самого цього народу, який, оспівуючи козаків, оспівував практично самого себе. Це, зрештою, й визначило субстанціональну по суті різницю між історичними українськими піснями й думами та давньоруськими билинами, носієм і найбільш імовірним "замовником" яких у княжі часи був аж ніяк не народ як свідома історичного свого призначення маса й сила, а лише певні суспільні верстви, зокрема князь, княжа дружина й дружинники, про яких і складено цілі билинні цикли, чиї герої незрідка "об'єднані однією службою, один одного знають і один з одним зустрічаються. У Західній Європі до таких циклів належать кельтський цикл короля Артура, франкський цикл короля Карла. Деяка частина наших билин об'єднується в билини володимирського чи київського циклу" [3].

Наскільки нам відомо, жоден із дослідників українських дум виконавські, себто кобзарські, варіанти циклами не вважає, що для побіжного погляду може видатися не таким вже й істотним, хоч відсутність у цих разках епосу етико-моральних засад середньовічного лицарства, а з тим і цілковита у них відсутність персоніфікованого сюзерена, цієї своєрідної іпостасі наміс-

ника чи й не самого Бога, ні з боку тематичного, ні з боку ідейно-естетичного не є випадковою. Кожна з героїчних українських дум разом з їхніми героями якщо комусь і "служила", то не польському королеві, не турецькому султанові чи московському царю й навіть не гетьману, що було б лише риторичною фігурою, якби їхні поведінкові й духовно-рефлексійні коди мали щось спільне, скажімо, із суто вояцькими, чи, як це спостерігаємо в піснях разінського циклу, вольницькими поняттями про людську доблесть, честь і гідність.

Українська героїчна дума принципово не мілітарна, а мирна. І оспівує вона не борню, а мир в найширшому розумінні цього слова, Божий, де визначальні людські почуття: схвильованість, радість, горе, печаль, віра, надія, любов максимально наближені до загальнонародних, а не, скажімо, суто козацьких чи, тим паче, узаконених у побуті лише Запорозької Січі, реакцій на тривоги довколишнього світу. Інша річ, що домінуючими серед цих тривог чи й не цілих триста років були ті, що залежали від турецько-татарської волі й неволі, від сваволі польської шляхти, визвольних козацько-селянських воєн, де шабля й плуг боронили одне й те ж — життя рідного народу. Чи не тому козаком поступово став називатися всяк, хто досяг дорослого віку, міг орати й воювати, не переслідуючи — і це найістотніше! — ніяких, якщо переходити на сучасну геополітичну мову, імперських цілей, окрім цілі однієї: якнайшвидше повернутися до мирного життя, котре ніде і за жодних обставин не зводиться, як це спостерігаємо в епосі вікінгів, до застільних посиденьок між завойовницькими походами.

Усе це, зрозуміло, не позбавляє героїчні пісні та думи рудиментів моральної невибагливості й навіть жорстокості, цілком, зрештою, зрозумілої з огляду на те, що наслідували вони, по-перше, не одні Христові заповіді, а й завше у фольклорі присутні залишки поганства, при якому і для якого людські кров, жертви, муки й смерть не обов'язково сприймалися трагічно. По-друге, сам рівень християнізації ставлення до війни в часи творення більшості героїчних дум ще мало чим відрізнявся від давньогрецького чи й навіть ветхозавітного, коли нотувалися такі накази Господа та їхні наслідки: "І Господь промовляв до Мойсея, говорячи: «Помсти мідіянітам за кривду Ізраїлевих синів, потім будеш прилучений до своєї рідні»... І рушили війною на Мідіяна, як наказав був Господь Мойсеєві, і позабивали кожного чоловічої статі... І полонили Ізраїлеві сини мідіянських жінок і їхніх дітей, і всю їхню худобу, і всі їхні стада та весь їх маєток пограбували. А всі їхні міста по їхніх осадах попалили огнем" (Книга чисел, 31, 1—10).

Для порівняння наведемо фрагмент пісні "Хмельницький та Барабаш", в якій йдеться про те саме. А головне — у тій же безморально-епічній тональності, яка не передбачала (як, правду кажучи, не передбачає й досі) навіть тіні душевного "зсуву", співчутливості або просто нажаханості:

Тоді-то у святий день, у божественний, у вівторок
Хмельницький козаків до сходу сонця пробуджає
І стиха словами промовляє:
— Ей, козаки, друзі, молодці!
Прошу я вас, добре дбайте, од сна уставайте,
Руський отченаш читайте,
На лядські табори наїжджайте,
Лядські табори на три часті розбивайте,
Ляхів. Мостивих панів, упень рубайте,
Кров їх лядську у полі з жовтим піском мішайте.
Віри своєї християнської у поругу вічні часи не подавайте [4].

Зайве доводити, що "благочестивість" останнього рядка є радше ритуально обов'язковою й про суто християнські ідеали козацтва свідчить не вельми переконливо. Та й справа, коли вести мову саме про думну й історично-пісенну героїку, не в одних цих ідеалах; вони, як уже було зазначено, часто сусідували з успадкованою ще від поганщини моральною індиферентністю в ставленні до ворога, вбити якого, при тому вбити якнайжорстокіше, не шкодуючи ні жінок, ні безневинних дітей, вважалося безрефлексійною нормою. І бути якось інакше, очевидно, не могло, позаяк турок чи лях робили те саме й так само, донісши цей звичай аж до Батуринської різні 1708 р., яку народ тому, можливо, й замовчував, що вчинили її єдиновірці.

Для знавця не лише самих дум, а й історії та специфіки їхнього виконавства, наголошена варіативність засвідчує про поступове зміцнення сталих епічних сюжетів убік новіших форм народно-поетичної самосвідомості, що, зокрема, наближало думи то до невольницьких плачів, то до псалмів та духовних віршів. Так, зокрема, у думі "Три брати самарські" міг раптом виникнути суто пісенний фрагмент із зозулею, яка покинутому комонними братами братові-піхотинцеві:

В головоньку сідала,
Жалібненько закувала:
"Ей ти, каже, голово козацька, молодецька,
Мо, чи допила, чи доїла,
Чи хороше сходила, —
Що довелося по чистому полі валятися,
Звірі-птиці на поталу не податися!" [5]

Зрозуміло, що й слухацькі реакції на подібні поетичні привнесення не зовсім збігалися з тими почуттями та думками, що стали першопоштовхом до епічного оспівування давнього ісходу трьох братів із турецького полону. Те саме стосується й привнесених пізнішими виконавськими практиками в текст думи майнових причин нехтування братніми обов'язками ("Будемо худобу на дві часті пасовати, Не буде між нами великої суперечки мати" [6]), що, безперечно, робить найстаршого з-поміж братів іще більш відворотним, проте відворотність ця вже не звитяжного, а побутового походження.

Утім і сама дума "Три брати самарські", на наш погляд, до суто героїчних віднесена без достатніх для цього підстав, позаяк головний її герой, брат-піхотинець, до верстви козаків якщо й належить, то лише за народнопісенною традицією, де звичним було чи не в уста кожного юнака за відповідних обставин вкладати звороти, що радше нагадують сталі поетичні фігурні на кшталт:

Став менший брат до могили Савур доходжати:

Куди вітер повіє, — козацьку голову наклоняє,
Він на здоров'я знемагає.
Орли сизокрилі налітали,
Вовки сирохманці находжали...
То він словами промовляє:
"Гості мої наймилії, пождите хвильку,
Другу годинку;
Як буде козацька душа з тілом розстрявати,
То будете моє козацьке тіло жаковати!"
То вже козацька душа с тілом розстрявала,
То вже орли, вовки козацьке тіло жаковали,
По тернам, по байракам кості козацькі розношали [7].

Чому саме тіло, душа та кості названі козацькими, почасти ми вже розглядали — цього вимагала народнопісенна традиція, а не художньо закодована за її допомогою реальність тогочасного життя, де в турецький полон потрапляли не обов'язково на полі бою, а головне — попадали й ті, хто шаблі в руках ніколи не тримав. Є всі підстави вважати, що останнє стосується і брата-піхотинця, чий вік, як засвідчують наведені К. Грушевською підрахунки М. Андрієвського, сягає 18—20 років, шість [8] з яких він провів у неволі, куди потрапив іще підлітком. Не воїнами, а "просто людьми", що, на одміну від козаків, зовсім не знають степу, могли бути і старші брати, яких разом із братом-підлітком узяли в полон на батьківському дворі. Усе це, зрозуміло, для слухача цієї думи було й залишається малоістотним, оскільки дослухається він передовсім до налаштованих кобзарем на певний лад і тим ладом епічно вивищених почуттів. Почуттів до того ж, не забуваймо, традиційних, серед яких упродовж віків теж відбувався поділ на "жанри", теж спостерігалася зміна духовно-мистецьких канонів, не кажучи вже про їхню неминучу ієрархізацію на "високі" й "низькі" внаслідок руху всеземного мистецтва до висот духу, де людина все впевненіше почувалася передовсім собою, а не виключно рабом, воїном, ченцем, царем, негоціантом, чиновником тощо. Окрім того, як зауважував Д. Чижевський,

"сам факт християнізації країни і безпосередній за цим розвиток широкої за обсягом та глибокої за змістом і красною формою літератури виявив і внутрішні можливості народу і його здатність засвоїти цінності чужої та вищої культури" [9]. Цим самим учений недвозначно вказав, що народ часів билин київського чи новгородського циклу і народ кінця XV – поч. XVI ст. є феноменом різного культурологічного ряду.

1. *Пропп В.* Русский героический эпос. – М., 1999. – С. 2.
2. *Гегель Ф.* Эстетика: В 4 т. – Т. 1. – М., 1968. – С. 196–197.
3. *Пропп В*. Русский героический эпос. – С. 62.
4. Закувала зозуленька. Антологія української народної творчості. – К., 1989. – С. 148.
5. Исторические песни малорусского народа с объяснениями В. Антоновича и М. Драгоманова. – Т. 1. – К., 1874. – С. 332.
6. Українські народні думи. Тексти і вступ Катерини Грушевської, Т. 1 корпусу. – Х., 1927. – С. 103 [сучасне написання. – *Н. М.*].
7. Там само.
8. *Чижевський Д.* Історія української літератури. – К., 1994. – С. 20.
9. Там само.

In artistic thinking of each historically conscious people heroic spirit and heroic deeds had been making a track to a word during many centuries. Over these centuries important and significant events were comprehended and interpreted as heroic ones. Functional specification of heroic deeds in the Ukrainian epos is an important factor for understanding of peculiarities of the Ukrainians' attitude. So the article by N. Malynska is dedicated to this issue.

ТРАДИЦІЙНІ СІЛЬСЬКІ ПОСЕЛЕНЯ ЗАКАРПАТТЯ

Павло Федака

Розміри поселень значною мірою залежали від соціально-економічних та історичних чинників, безвідносно до якого типу вони належали: міського чи сільського.

Закарпатські містечка ще і в першій половині XIX ст. являли собою малонаселені пункти, забудовані житлами із солом'яними або дерев'яними дахами. Містечка мали яскраво виражений аграрний характер; населення становили ремісники, торговці, представники привілейованих верств (дрібна та середня шляхта, священики, купецька й цехова верхівка), дрібні господарі-міщани та кріпосні селяни. Найчисленнішою (близько 50 %) групою населення містечок були кріпаки (желяри і піджеляри) — найбідніша та експлуатована верства, до якої належала дворова челядь міської шляхти, оброчні селяни, сільські паупери, що добували засоби до існування переважно за рахунок сезонних та поденних заробітків чорновою працею, а також як наймані робітники торгівців, заможних ремісників і дрібних власників-міщан, які займалися сільським господарством та перевізництвом.

На відміну від сіл, населення закарпатських містечок за своїм національним складом було надзвичайно строкатим. Поряд з угорцями, німцями, закарпатськими українцями (русинами) проживало багато євреїв, греків, румунів, циган тощо. Офіційна статистика не виділяла закарпатських русинів, які мешкали в містечках, в окрему національну групу. Тому про кількісний склад корінного українського населення можна лише приблизно судити на основі допоміжних відомостей — за прізвищами мешканців та їх об'єднанням за релігійною ознакою, враховуючи, що переважна частина русинів належала до греко-католицької церкви. Аналіз цих даних дозволяє дійти висновку, що в 40-і роки XIX ст. закарпатські українці становили 20—25 % населення містечок [1].

За даними на 1850 рік, в Ужгороді з 8 015 осіб було: греко-католиків — 2 214, православних — 24, римо-католиків — 2 800, кальвіністів і люте-

ран — 477, іудеїв — 2 500 [2]. Таким чином, русини становили близько 27 % населення Ужгорода, німці й угорці — 41 %, євреї — 32 %.

Неінтенсивний розвиток промисловості, торгівлі та суспільного розподілу праці також зумовили малу кількість населення містечок. За даними переписів, на 40-і роки XIX ст. в найбільшому з них — Ужгороді — проживало 6 677 осіб, Мукачеві — 6 612, Мараморощі-Сиготі — 6 336, Берегові — 3 297, Хусті — 3 190, Севлюші — 3 140, Вишкові — 2 880 осіб [3]. Загалом у великих закарпатських містечках у зазначений період мешкало близько 40 тис. осіб, що становило 9 % від загальної кількості населення Закарпаття.

Більшість населення проживала в селах. Щодо національного складу, основний відсоток становили: в українському етнічному масиві — українці, угорському — угорці, румунському — румуни, німецькому — німці. Щоправда, на другу половину XIX — початок XX ст. багато сіл населяли євреї, серед яких були ремісники (кравці, шевці, бляхарі, кушніри, ковалі, столяри), корчмарі тощо [4].

Потрібно зауважити на великій різниці в розмірах сільських поселень XIX — початку XX ст. порівняно з періодом раннього і навіть пізнього феодалізму. Археологічні матеріали свідчать, що слов'янські поселення другої половини I тис. на теренах сучасної Закарпатської області були невеликими. Вони займали площу від 1 га до 2 га, мали по 8—15 жител разом із господарськими будівлями. Групи будівель розміщували гніздами — по 2—4 гнізда в кожному поселенні. Великих поселень цього періоду не виявлено [5].

У нашому розпорядженні немає даних про розміри сільських поселень XII—XIX ст., але в XIV ст. вони були невеликими. Податковим списком 1427 р. зафіксовано в 205 селах Ужанського комітату 2 605 дворів [6], що становило в середньому 13 дворів на село. Траплялися й більші поселення: у Великому Березному нараховувалося 33 двори, в Малому Березному — 25.

Треба відзначити, що однією з причин малої кількості дворів у гірських селах у період феодалізму були географічні умови (значні площі лісів, непридатні для поселень схили гір або вузькі міжгірні долини тощо). Водночас територія Закарпаття впродовж віків була ареною численних спустошливих війн. Зокрема після придушення селянського повстання в Угорщині під проводом Дьєрдя Дожі (1514) і нищівної поразки Угорщини в бою з турками під Могачем (1526) з лиця землі було стерто чимало населених пунктів, значно скоротилася й чисельність населення. За переписом 1553 р., у згадуваному Ужанському комітаті нараховувалося лише 627 дворів у 205 поселеннях [7]: у кожному дворі в згаданий період проживало, як правило, по 2—3 сім'ї. Уже в кінці XVI ст., за даними перепису 1598 р., чисельність дворів в Ужанському комітаті знову значно зросла — до 4 527 [8].

XVII ст. ввійшло в історію Закарпаття як період великого лихоліття. Про спустошення, яких зазнав край від війн, свідчать такі дані: у Мукачівській домінії в 1682 р. нараховувалося 145 сіл і 3 739 кріпаків; через шість років залишилося тільки 115 сіл і 955 кріпаків [9]. В Ужгородському державному маєтку з 1 195 селянських дворів було зруйновано 608, тобто більше половини [10].

Тільки внаслідок карального походу польських військ спалено чотири міста і 300 сіл. Якщо до цього додати, що в XVII ст. край зазнав декількох згубних епідемій, можна зрозуміти, чому зменшувалася кількість дворів і розміри сіл загалом. Наприклад, на Мароморській Верховині в панстві Липчая 1646 р. нараховувалося: у селах Лісковець 12 господарств (без попівського), Келечин — 12, Студений Потік — 10, Волове — 6 (без попівського), Річка — 4 (без попівського), Репинне — 4, Стара Гата — 3 і 3 родини кріпаків (без попівського), Липча — 4 господарства [11].

Початок XVIII ст. був ознаменований великою війною угорського народу під проводом Ференца Ракоці II проти Габсбургів

(1703–1711), яка охопила й територію нинішнього Закарпаття. Це не могло не пригальмувати зростання розмірів поселень. Наприклад, дикастеріальний перепис 1717 р. зафіксував у 208 селах Ужанського комітату такий стан [12]:

Округ	Кількість сіл	Кількість поселенців	Кількість желярів
Ужгородський	59	295	69
Собранецький	50	176	30
Павловецький	52	244	34
Ужгородське панство	47	152	78
Усього	208	867	211

Таким чином, у середньому в селі було чотири поселенці та один желяр. У деяких селах згаданого комітату на означений час припадало від двох до десяти поселенців. В окремих селах – й більша кількість. Зокрема у Великому Березному було 12 поселенців і 6 желярів, у Худльові – 12 і 8, у Лютій – 16 і 6, у Тур'я Пасіці – 18 і 5, у Туричках – 10 і 1, у Зарічові – 17 і 3 [13]. У зазначений час села Собранці, Середнє, Ляхівці залишалися взагалі порожніми, оскільки селяни через згадану війну втекли в ліси і тривалий період не поверталися [14]. За даними 1720 р. розподіл закарпатських сіл за числом дворів був таким [15]:

Назва комітату	Число сіл	Число дворів					
		1–5	6–10	11–25	26–50	51–100	Понад 100
Унґ	194	25	160	68	8	–	–
Береґ	249	102	60	61	10	2	–
Уґоча	66	4	16	20	8	–	–
Мараморош	130	3	19	44	49	11	2

З наведеної таблиці видно, що в комітаті Береґ, де система т. зв. висаджених сіл була найпоширенішою, понад третину всіх поселень становили малі сільця з одного-п'яти дворів, понад 25 дворів було тільки в десяти селах. У комітаті Мараморош, який менше страждав від війн, майже половину сіл становили понад 25 дворів. У комітатах Унґ і Уґоча більшість населення мешкала в селах, які містили 6–25 дворів.

Стосовно кількості дворів, слід мати на увазі різницю в кількісному складі родинидвора з однієї сім'ї та двора із залишками старої родинно-дворищної форми співжиття. Наприклад, у згаданому описі панства Липчая на Марамороській Верховині знаходимо такі дані: у с. Келечин на однім "лані" жили Мороз Ігнат із кількома синами та своїм молодшим братом Морозом, прозваним Гагульком Андрійом, у Студеному Потоці два брати проводили нерозділене господарство на спільному лану і разом виконують панські повинності; аналогічні два випадки в с. Лісковець, у названому с. Студений Потік чужі один одному люди спільно об'єдналися на одному лану – Федір Кепсіч, Роман Кепсіч, Михайло Лїскович, Яцько Рошкович [16]. Водночас слід підкреслити, що побутування у XVIII ст. збільшеного складу родини-двора було викликане і причиною сплати податків. Оскільки підданих оподатковували подвірно, було у Мукачівсько-Чинадіївській домінії загальноприйнятим (на середину XVIII ст.) гуртування більшості сімей в один двір – як правило, родичі та жонаті сини [17].

Повільно збільшувалися розміри поселень і в другій половині XVIII — на початку XIX ст. [18]:

Села	Кількість дворів	
	1775 р.	1807 р.
Мала Бистра	7	15
Завадка	36	45
Верб'яж	37	58
Нижні Ворота	59	85

Розміри сільських поселень на різних етапах історичного розвитку не залишалися чимось консервативно статичним і традиційно незмінним. Їхній розвиток проходив насамперед шляхом збільшення кількості дворів та ущільнення забудови, що зумовлено приватною власністю селян на землю. Але процес збільшення розмірів поселень в епоху феодалізму був дуже сповільненим. Тільки з другої половини XIX ст. у зв'язку з посиленим проникненням капіталізму в сільське господарство спостерігається тенденція до стрімкого розвитку сільських населених пунктів. Наприклад, якщо в 1816 р. в с. Іршава нараховувалося 106 будинків, то в 1900 р. тут уже було 266 будинків, у с. Довге в 1872 р. було 286 житлових будівель, а в 1900 р. — 535, у с. Воловому в 1873 р. нараховувалося 234 житла, а в 1900 р. — 539, у с. Керецьки — відповідно 273 і 435 будинків [19]. Таким чином, прискорене зростання розмірів сіл особливо інтенсивно відбувалося в кінці XIX — на початку XX ст. Його спричинили не тільки природний приріст населення та нові поселенці, але й відокремлення родин, які жили в одному дворі. Новий двір утворювали на батьківській садибі, якщо дозволяли її розміри, або в кінці села. У першому випадку кількість дворів зростала за рахунок ущільнення поселень, у другому — за рахунок розширення його території.

У гірських районах ще й у 50-і роки XX ст. поширеними були розкидані села, в яких щільну забудову концентрували біля центральної дороги, а поодинокі двори були "розсіяні" по навколишніх горах. Так, у 1953 р. в Рахівському р-ні нараховувалося біля 5 тис. хутірських дворів, Міжгірському — близько 1,5 тис., у Хустському — близько 4 тис. [20]. Така кількість нових хуторів залишила помітний слід у характері та формах поселень.

За роки радянської влади чимало хуторів було перенесено, до основного ядра села, де розміщалися школи, клуби, бібліотеки, лікарні й амбулаторії, дитячі садки та спортивні майданчики. Але в окремих гірських поселеннях хутори існують донині, зберігаючи ознаки колишнього заселення. Водночас вони є базою для обслуговування тваринників, зокрема на полонинах. З інших форм поселень у наш час побутують рядові, ланцюгові, особливо поширені вуличні та скупчені з квартальною забудовою вулиць.

Побутування ланцюгових поселень зумовлене факторами географічного характеру: вузькі міжгірні долини, між якими протікає річка, змушують планувати село в довгий ланцюг біля дороги, яка тягнеться вздовж річки і повторює обриси останньої (села Нижнє і Верхнє Студене, Тюшка, Розтока Міжгірського р-ну; Латірка — Воловецького; Гусний, Сухий, Тихий — Великоберезнянського та ін.).

Однак і у плануванні гірських поселень відбулися суттєві зміни. У більшості з них чітко виділений центр із площею, забудованою адміністративними, соціально-культурними, торговими спорудами (сільрада, клуб і бібліотека, школа, лікарня чи фельдшерсько-акушерський пункт, пошта, магазин). У композицію площі вписуються і пам'ятники воїнам та односельчанам. У центрі сіл розміщені автобусні зупинки. Виробничі частини (колгоспні, радгоспні, лісокомбінатівські і т. п.) із 60-х років XX ст., як правило, були винесені за село, в окреме місце, і становили самостійну зону поселення.

На низині поселення здебільшого вуличні, окремі мають п'ять-шість і більше вулиць. Такі поселення зазвичай стоять на дещо підвищених місцевостях, на пагорбах, які не затоплюють повноводдя, хоча окремі з них (біля р. Тиси) іноді зазнають шкоди від повеней. Паралельно до головної вулиці (через неї проходить шосе) часто тягнуться одна або дві вулиці, з'єднані з головною провулками. Тому такі села ніби поділені на два квартали, які нагадують у мініатюрі міський тип планування. Деякі села, повторюючи обриси горбів, на

яких вони розкинулися, мають округлу форму і, на перший погляд, є безсистемно скупченими. Проте і в них, як правило, вирізняється центральна вулиця, від якої в різні сторони відходять бічні вулиці. У центрі більшості сіл спланована площа, на якій розміщені адміністративні та соціально-культурні заклади.

Передгірні райони (особливо передгір'я вулканічного хребта) заселені дуже густо. Села розміщені одне від одного досить близько (на відстані 3 км — 4 км), у долинах річок, часто на невисоких пагорбах. Форма поселень у зазначених районах переважно вулична. Вони мають чітко виражений центр із подібною до низовинних сіл забудовою. Характерним для деяких поселень є їх розміщення на двох протилежних горбах, між якими протікає річка чи потік. У більшості випадків заселені горби мають приблизно однакову конфігурацію та висоту. Такі села не затоплюють навіть великі повені.

За останні десятиріччя в зовнішньому вигляді закарпатських поселень відбулися значні зміни. Сучасні села забудовані комфортабельними житлами (серед них чимало мансардних і двоповерхових), зведеними здебільшого з цегли і саману, рідше — з дерева; з художньою штукатуркою та малюванням стін; дахами, вкритими переважно черепицею й шифером. Акуратністю і добротністю вирізняються огорожі та ворота, які зазвичай виготовляють із металу. Відмінність у природних умовах накладає відбиток на вигляд сіл, тому в кожній зоні вони своєрідні. Мала кількість фруктових дерев у гірських поселеннях компенсована надзвичайною мальовничістю навколишніх краєвидів. Навіть високо в горах поодинокі хати, до яких ведуть лише окремі стежки чи вузькі дороги, у цій величній панорамі не справляють враження самотніх, вони органічно сприймаються разом із красою ландшафту. На низовині та передгір'ї двори потопають у садах і виноградниках, перед кожною хатою з боку вулиці посаджено квіти.

Таким чином, незважаючи на зміни в соціально-економічних умовах, закарпатські поселення залишаються своєрідними, що зумовлено як природними, так і етнічними факторами.

З архівних джерел, опублікованих наукових праць, художніх творів та творів малярства, поштових листівок і фотографій (загалом 20—30-х років XX ст.), а також польових матеріалів можна узагальнено уявити про зовнішній вигляд традиційних сільських поселень Закарпаття. На зовнішній вигляд села, крім природно-географічних умов та соціально-економічних факторів, значний вплив мали місцеві будівельні традиції: особливості планування хат, використання будівельних матеріалів, обмазка та побілка жител чи їхня відсутність, форми даху і способи його покриття, характер орієнтації жител і господарських будівель та їхнє розміщення одне відносно одного, місцезнаходження церкви і т. п.

Щодо зовнішнього вигляду закарпатських поселень, виділяють кілька географічних зон, які загалом збігаються з етнографічними районами.

Рівнинна зона збігається з етнографічною групою долинян, основне заняття яких — землеробство. У гірській зоні можна виділити такі історико-етнографічні райони, як Гуцульщина, Бойківщина і Лемківщина (у наш час основна територія Лемківщини міститься в Словаччині та Польщі, на Закарпатті лемківські села сконцентровані в Ужанській долині — у Великоберезнянському та Перечинському районах).

Південна рівнина — суха і спекотна влітку, з м'якими зимами; з обробленими ділянками землі як у поселеннях, так і навколо них, нечастими вкрапленнями-острівків лісів, що зумовило відповідний зовнішній вигляд сіл. Гірські райони, навпаки, — край суворого клімату, просторих лісів, пасовищ, вузьких міжгірних долин, великої кількості струмків і потоків, невеликих придатних для землеробства ділянок.

На рівнині, як правило, переважали вуличні, рядові або скупчені села, з досить широкою головною вулицею, вкритою влітку товстим шаром пилу, іноді з площею в центрі села. З обох боків вулиці від двору до двору тягнулася невисока плетена огорожа, за якою на певній від-

стані були розміщені селянські будівлі, хати, здебільшого ближче до вулиці, переднім фронтоном (частіше) або фасадом (рідше) до неї, господарські споруди — переважно у глибині двору (за хатою, в один ряд із нею, у вигляді букви Г, напроти неї — П-подібні з незв'язаними між собою будівлями або без будь-якої системи). Хати обмазані та побілені, із чотирисхилими дахами, вкритими соломою. Особливою мальовничістю вирізнялися житла, дахи яких знизу до верху (або кути даху) покривали солом'яними снопами ("жупами") у вигляді східців. Неповторного вигляду сільським вулицям надавали колодязі із журавлями. Двори оточували садами. Простір між хатою та вулицею (кертик) найчастіше використовували для квітів. На найвищому місці ставили церкву, вона була вертикальною домінантою, яка композиційно об'єднувала все село і надавала йому архітектурної довершеності.

Рівнинні поселення за зовнішнім виглядом дуже подібні до подільських сіл, а в етноконтактних зонах (або селах із змішаним населенням) подібні до угорських, румунських, словацьких.

Передгір'я і широкі міжгірні долини є перехідною зоною між рівниною і гірською областю, але антропологічні ознаки населення наближені до низовинного. Особливо мальовничими в зазначеній зоні були українські поселення в Іршавському, Мукачівському та Перечинському (долина р. Тур'ї) районах, де хати білили у відтінках синіх кольорів та покривали соломою у вигляді східців. Села зовні особливо подібні до подільських. Головну роль у цьому відіграв, на наш погляд, історичний фактор — переселення з Поділля разом із князем Федором Корятовичем у кінці XIV ст. значної кількості селян та їхнє розселення в зазначених районах. У нижніх течіях річок Тересви та Тереблі зруби хат залишалися відкритими, але колориту садибам надавали обведені в синій колір стики брусів стін, вікна і двері хат.

У гірській зоні поселення мали інший вигляд, незважаючи на типологічну подібність будов із будівлями рівнинних та передгірних районів: уклинені у вузьких долинах, біля потоків і верхніх течій річок, іноді серед лісів, витягнені у формі ланцюга або вільно розміщених по схилах гір. Особливо це стосується гуцульських поселень, розкиданих поодинокими дворами на значній відстані один від одного й на широкому просторі; тільки біля церкви концентрація будівель була більш значною. У більшості випадків огорожі відсутні. На відміну від низовинних і передгірних поселень, які потопали в зелені фруктових дерев, садів тут не було, лише окремі плодові дерева росли біля хати. Житла — небілені, з відкритими зрубами (з півколод чи брусів) темно-сірого або темно-бурого кольору, часто з відкритими або закритими знизу галереями. Дахи на Гуцульщині чотирисхилі з невеликими фронтонами, вкриті драницею, в бойківському та лемківському житлах — соломою. Особливо високі дахи були на Бойківщині (пропорція видимої частини зрубу й даху — 1:3). На фоні всього поселення вирізнялася дерев'яна церква – розміщена на видному місці, вона у значній мірі підсилювала цілісне сприйняття якщо не всього села, то принаймні його центру. Також окрасою гірських поселень були водяні млини, яких на одному потоці могло бути й декілька (три-п'ять), залежно від величини села та місцевих господарських потреб.

Хоч у другій половині XX ст. зовнішній вигляд сільських поселень Закарпаття зазнав відчутних змін, ландшафтна основа та чимало елементів старого села залишаються донині, створюючи його неповторне обличчя.

[1] *Коломиец И.* Очерки по истории Закарпатья. – Томск, 1959. – Т. II. – С. 65.

[2] *Сова П.* Прошлое Ужгорода. – Ужгород, 1937. – С. 274.

[3] *Коломиец И.* Очерки по истории Закарпатья. – С. 65.

[4] *Chmelař J., Klima S., Nečas J.* Podkarpatska Rus. – Praha, 1923. – S. 131–133.

[5] *Балагурі Е., Пеняк С.* Закарпаття – земля слов'янська. – Ужгород, 1976. – С. 86.

[6] *Сова П.* Прошлое Ужгорода. – С. 75.

[7] *Дэже Л.* Очерки по истории Закарпатских говоров. – Будапешт, 1967. – С. 77.

[8] Там само. – С. 79.

[9] *Коломиец И.* Очерки по истории Закарпатья. – Т. I. – С. 60.
[10] Там само. – С. 61.
[11] *Габріель Ф.* Господарське положення Підкарпатської Руси на початку XVIII століття // Науковий збірник Товариства "Просвіта" в Ужгороді. – 1933. – Річник X. – С. 9.
[12] Magyar gazdaságtört. – Szemle, 1894. – С. 340–342.
[13] *Habriel F.* Pohyb obyvatelstva v byvale Užske župe v prvni polovici 18 stoleti. – Užhorod, 1936. – С. 20 (окремий відбиток).
[14] Там само. – С. 7, 8.
[15] *Габріель Ф.* Господарське положення Підкарпатської Руси.... – С. 10.
[16] Magyar gazdaságtört. – Szemle, 1894. – С. 340–342.
[17] *Шаш Д.* Нарис соціальної і господарської історії Шенборнської латифундії // Науковий збірник товариства "Просвіта" в Ужгороді. – 1930. – Річник VIII. – С. 120.
[18] *Шульга I.* Соціально-економічні відносини і класова боротьба на Закарпатті в кінці XVIII – першій половині XIX ст. – Ужгород, 1965. – С. 77.
[19] История городов и сел Украины. Закарпатская область. – К., 1982. – С. 245, 246, 261, 284, 431.
[20] *Анучин В.* География Советского Закарпатья. – М., 1956. – С. 228.

Specific features of the village settlings in Transcarpathia are described taking into account social, economical as well as historical factors. To the author's mind, they kept their bright agricultural character, specific landscape and many elements of old settlings up to the end of the second half of the 20th century though they changed their appearance significantly.

СИМВОЛІКА ЗАЛІЗНИХ ВИРОБІВ У ЗАХИСНИХ ОБРЯДАХ ВІД ГРОЗИ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ

Микола Тупчієнко

Володимир Миколайович Ястребов у своїй книзі "Материалы по этнографии Новороссийскаго края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии", приділив увагу метеорологічним поглядам населення сучасної Кіровоградської області, зокрема й обрядам, направленим на відвернення грому й граду, де фігурують залізні вироби. Він відзначав, що, почувши вдалині грім, для його відвернення викидають надвір чи на горище рогач, кочергу, лопату, а під час граду викидають надвір ті ж предмети домашнього начиння з примовлянням: "побий лучче мої кочерги, та не бий моєї ниви" [1, 7]. Подібні обряди, описані в працях етнологів та фольклористів XIX ст. О. Афанасьєва, П. Іванова, В. Харузіна та інших, які переважно обмежувалися лише описом самих обрядів, не зупиняючись окремо на символіці залізних виробів, або ж, як в О. Афанасьєва, пояснюють захисну роль від грому та грози залізних виробів їхнім відношенням до сфери пічного вогню, який уже сам по собі наділений апотропеїчною функцією [2; 3; 4; 5; 6].

Із сучасних дослідників захисним обрядам від грому й граду із використанням залізних виробів найбільшу увагу приділили відомі славісти М. І. та С. М. Толсті, що знайшло своє відображення в низці їхніх праць [7; 8; 9] Зосереджуючи увагу на поліському матеріалі, вони відзначають переважання обрядів із використанням залізних предметів, які вони відносять до першої групи ритуальних дій, а саме, дій із хлібною лопатою та іншим пічним начинням. На відміну від В. Харузіна, вони пояснюють захисні властивості залізних виробів, разом із хлібною лопатою, їхньою приналежністю до особливого "хлібного" кола апотропеїчних предметів, тобто захисні функції залізного пічного начиння пояснюються їхнім використанням у випічці хліба — сакрального вже самого по собі [7, 54]. Стосовно ж використання гострих предметів (сокири, коси, ножа, вил) у захисних обрядах від граду, які поширені серед

південних слов'ян, то етнологи відзначають, що вони не характерні для Полісся. Захисна ж функція цих виробів пояснюється їхньою гостротою, що забезпечувала розсікання грозових хмар [7, 61]. У свій час К. Грушевська зазначала, що залізу й залізним виробам взагалі притаманна захисна функція, незалежно від їхньої функціональної приналежності [10].

У запропонованій роботі здійснено спробу розглянути символіку залізних виробів у захисних обрядах від грому та граду через їхнє зіставлення із самим громом та градом, а також з іншими природними стихіями, які їх супроводжують: небесним вогнем — блискавкою та вітром. При цьому ми не ставимо за мету виявити регіональні та мікрорегіональні особливості виконання зазначених обрядів. Головним завданням є простежити формування символічного зіставлення залізних виробів із природними стихіями, їхній полісемантизм у захисних обрядах від цих стихій. Проведене дослідження ґрунтується не тільки на порівнянні захисних обрядів від грози, грому та граду, що побутували в Україні, але й на відомостях з мовознавства, фольклору, порівняльної міфології.

У своїй роботі "До питання про семантику метеоритів у контексті проблеми символіки сировини в залізоробному виробництві" автор показав наявність у слов'ян поглядів на небесне походження заліза, ототожнення з ним зірок і неба в цілому. Завдяки символічному зіставленню заліза із небесною сферою, як буде показано нижче, частково пов'язане й символічне зближення у народній уяві заліза та виробів із нього з природними стихіями, що утворюють грозу: вогонь, воду, град, грім, вітер.

Найближчою для символічного зіставлення заліза з небом і небесними світилами є стихія вогню. М. Маковський у своєму дослідженні показав, що в індоєвропейських мовах, в тому числі й східнослов'янських, міфологічне ототожнення заліза з вогнем проявляється через етимологію його назв, які мають значення "блистіти", "пекти", "плавити", напр.: *рос.* "железо", *укр.* "залізо" , але gel "hell" ...., *лат.* ferrum "залізо", але *давн.-сев.* tirr "блиск"; *лат.* metallum, *укр.* метал, *рос.* металл, але melt "плавити", і *укр.* мліти "пріти, уварюватися", *рос.* млеть "пріти, розварюватися"; тобто в мові це зближення відбулося завдяки емоційному сприйняттю зовнішніх ознак металу, схожих із вогнем, а також завдяки технологічним процесам обробки заліза шляхом плавлення, нагрівання у вогні [12].

Блиск металу, схожий на свічення вогню, очевидно, сприяв виникненню міфічної ідеї про споконвічну консервацію вогню в металі. Відомий німецький популяризатор історії металургії К. Бакс відзначає явно міфологічне підґрунтя наукової теорії "флогістону" Георга-Ернста Шталя (1659—1734), згідно з якою "флогістон" — це "субстанція, яка надає речовинам горючість", тобто залізо від самого початку утримує в собі "вогненну матерію". Під час нагрівання вона разом із залізом проникає через пори, які виникають у криці, і, облагороджуючись, вони разом стають сталлю [13, 262].

Ідеї про прихованість вогню в металі, з одного боку, а, з іншого, про приналежність і металу, і вогню небесній сфері, могли стати відправними у формуванні міфів про походження земного вогню з металу. У фінському міфологічному епосі "Калевала" вогонь називають середнім братом заліза, за умови, що залізо виступає старшим братом і вогню, і води [14].

Дослідники українського казкового фольклору Г. Булашев, В. Кравченко, П. Чубинський наводять у своїх працях цілу низку казок про походження техніки висікання вогню — способу видобування вогню за допомогою заліза [15; 16; 17]. Згідно з однією з них, наведеною П. Чубинським, вогонь був викрадений у чорта Архангелом Гавриїлом завдяки залізній палці, даній йому Богом, яку він розжарив у вогні, а потім, кинувши її, висік із неї іскри. Народна казка підсумовує: "От з того часу люди і знають, як добувають огонь" [17; 50]. У цій казці досить ясно показана ідея прихованості вогню в залізі як його властивості, внаслідок чого вогонь здатний розсипатися із заліза іскрами. У наведеній і близьких до неї інших казках мова йде про походження висіканням із заліза саме земного вогню, але винахід цей відбувається

завдяки участі потойбічних християнських міфічних постатей як верхнього світу (Архангели Гавриїл та Михаїл), так і нижнього (чорт). У цій казці поєднуються елементи архаїчного міфу про викрадення вогню культурним героєм [18, 239, 240) із значно пізнішим впливом сюжету про протистояння християнського Бога та його архангелів із дияволом. Першоосновою ж згаданого міфу міг бути язичницький сюжет про боротьбу громовержця зі своїм супротивником, де громовержець персоніфікувався міфічними й казковими образами: Огень-Огонь, Грому, і Перуна, а його супротивник як змієм (царем Зміуланом), так і чортом. Дуже близькими до наведеної казки є фольклорні версії про походження вогню з каменя й дерева, що вводять їх у поле семантичної близькості до заліза через символіку вогню. Більше того, і залізо (сталь), і камінь (кремінь) мають пряме символічне зближення з вогнем у російській назві знаряддя для висікання вогню — "огниво" (укр. кресало), до складу якого входить і залізо, й кремінь.

Символічне зіставлення заліза з небесним вогнем відбувається через уявлення зброї блискавкою, яке було поширене в народній поезії середньовіччя [19, 87]. Із блискавкою — зброєю громовержця Перуна, в першу чергу, співвідноситься метальна зброя — спис і стріли, а також інша холодна зброя [3, 108]. Подібно у чехів ніж вважався символом вражаючої блискавки, а тому використовувався в охоронних обрядах [20, 311]. А у фінській міфології деміург Вяйнемейнен перетворює меч свого супротивника Йоукахайнена в блискавку, постійно порівнюється з вогнем меч іншого героя Калевали Леммінкяйнена (Калевала. Руна 3, 310; 12, 225).

Германський середньовічний епос неодноразово порівнює мечі з вогнем і блискавкою, які здатні навіть освітлювати палати епічних героїв у Вальхалі — раю для загиблих на полі бою і прямо називає рубаючу зброю "вогнем крові і ран", "вогнем шолома", "вогнем Гаута" тощо [21, 97, 153, 154]. Сюжет про виковування стріл-блискавок був відомий ще в античній міфології, де бог-коваль Гефест виковує зброю громовержця Зевса — блискавки.

Інша стихія, яка символічно представлена залізом — це стихія води. І хоча в східнослов'янських мовах немає прямої відповідності води та заліза, зате мають місце повір'я про можливість метеорологічного передбачення дощу за станом заліза. Одне з таких повір'їв, поширених у Валуйському повіті, наводить відомий дослідник фольклору М. Дикарев: "Залізо робиць ця мокре, і іржа його їсть пирид дошчем." [22, 203]. В основі цієї і подібних їй народних метеорологічних прикмет, очевидно, лежить ідея, аналогічна ідеї про символічну близькість з вогнем, про утримування в залізі, у прихованому вигляді води, яка активізується перед негодою. Фінська "Калевала" в сюжеті про походження заліза прямо порівнює його з водою:

"*Как ты была словно влага,*
Словно струйка ключевая
На хребте болот широких" (Руна. IX, 290).

Водночас, як ми бачили вище, вода називається молодшим братом заліза. Наведений уривок з "Калевали" розкриває один з механізмів символічного зіставлення заліза з водою завдяки місцю розташування болотних залізних руд в оточенні води, звідки руди дістаються й просушуються на вогні, в процесі чого з руди випаровуються рештки води [23].

Свідчення символічного зіставлення заліза з небесною водою — дощем проявляється і через його астральну символіку. Народна уява в скупченнях зірок, на поверхні небесних світил малює образи, що мають відношення до води. Це й українська народна назва сузір'я Дівка воду несе, і образ дівчини з коромислом і відрами, який малює народна уява на поверхні Місяця, і метеорологічні передбачення дощу за станом зірок на небі. Якщо врахувати, що народна уява наділяла і зірки, і небесні світила металевою природою, то можна говорити про прямий символічний зв'язок між водою й залізом через посередництво астральної символіки останньої:

Вода — Зірки — Метал (залізо)

У відповідності з цим, в українській народній поезії мають місце метафоричні зіставлення метальної зброї з дощем, зливою, зокрема, стріл з "дробним дощиком" [24; 37]. Неодноразове порівняння стріл, які також називаються калеными — стальними, із дощем маємо вже в "Слові о полку Ігоревім" [25]. Подібно і в германській міфології маємо стійкі міфологічні назви стріл — кенінги, в яких вони ототожнюються з дощем, наприклад, "дощ зброї Егіля" [21; 154].

В основі таких метафоричних зіставлень лежала все та ж ідея про небесне походження заліза, яке падає з неба, подібно до дощу, і здатне вражати подібно до іншого виду небесної води — граду, тим більше, що в давньоруському епосі має місце порівняння стріл з градом [25]. У Карпатах вірили, що град кують на Чорногорі самогубці з померлими чаклунами (градівниками) та чортами, звідки у великих хмарах вони розносять його по всьому світу, тобто підкреслюється металева природа граду [26, 220]. Міфологічні кенінги германців називають стріли "градом лука, чи тятиви, чи щитів, чи битви" [21; 154]. У згадуваному вище міфологічному епосі фінів "Калевалі" також проводиться паралель цим уявленням:

"*Отвори ты свод небесный,*
Как окошко, — в воздух лёгкий
Ниспусти ты град железный,
Одожди комки железа" (Руна 14-а).

Водночас у східнослов'янських і фінно-угорських мовах мають місце близькі назви заліза, запозичені з іранської через індо-іранських кочовиків Північного Причорномор'я, які тісно контактували з культурами Середземномор'я наприкінці доби бронзи та в добу раннього залізного віку [27], що наштовхує на думку про невипадковість ототожнень граду із залізом у слов'ян, фінів та германців середньовіччя. В той же час у грецькій мові зафіксоване зближення на мовному рівні і заліза, й граду, і неба через спільний елемент hal [28, 9]. Етимологічна близькість назв заліза, граду і неба в грецькій мові дозволяє розглядати грецьку міфологічну версію як вихідну у формуванні подібної символіки заліза у слов'ян та у фінів, яка реалізувалася у цих народів різними етнічними сценаріями. Первинне ж символічне ототожнення заліза з водою через посередництво граду могло виникнути як на основі їх небесного походження, так і на основі схожості змінності фізичних станів води й заліза, а саме їх здатності перебувати в рідкому й твердому станах.

На нашу думку, саме символічна близькість заліза граду сприяла використанню залізних виробів в обрядах, направлених на відвернення граду, що ґрунтуються на симпатичній магії. За матеріалами М.І. та С.М. Толстих на Поліссі, щоб запобігти граду, викидають надвір, поклавши навхрест, хлібну лопату й кочергу. При цьому кочергу кладуть під лопату. Зазначені дослідники вважають, що в цьому обряді головне місце займає саме хлібна лопата, оскільки вона безпосередньо пов'язана із сакральним оберегом — хлібом і, часом, вживається самостійно без кочерги [8, 49—84]. Збирач української обрядовості П. Іванов зазначав, що на Лівобережжі обрядове викидання з хати кочерги та хлібної лопати обов'язково супроводжується замовлянням: "град, бий нашу кочергу та й лопату, та не бий нашого хліба!" [5, 42]. Як бачимо, в цьому обряді чільне місце займає саме кочерга, а в замовлянні простежується дія симпатичної магії притягування залізною кочергою до себе граду, оскільки вона символічно споріднена з ним своїм походженням, належністю до небесної сфери. Обрядове положення ж хлібної лопати поверх кочерги могло імітувати чорну градову хмару, яка покрила кочергу, тим самим моделюючи бажаний результат обряду.

Водночас і кочерга, і лопата, завдяки своїй приналежності до печі, пов'язані як зі стихією вогню, здатного розплавити град, а відтак нейтралізувати його, так і з випічкою хліба, що моделював космогонічний акт першотворення, а тому й упорядкування — гармонізацію світу. Очевидно, приналежність згадуваних предметів до вогняної стихії посилювалася їхнім хрес-

товидним положенням, оскільки хрест є поширеним символом вогню. Водночас хрест є й християнським загальновживаними оберегом, що також могло обумовити положення кочерги й лопати в захисному обряді від граду.

Поряд із кочергою й лопатою, які використовуються в захисному обряді від граду, В. М. Ястребов згадує й рогачі. У дитячі роки у с. Плетений Ташлик Маловисківського району Кіровоградської області авторові доводилося бачити, як його бабуся, А. К. Шипуш, із наближенням граду викидала з хати лопату й рогачі, які клала навхрест. Використання рогачів поряд із кочергою або замість неї в основному пояснюється тими ж причинами, що й використання кочерги: символічним зіставленням заліза з водою, приналежністю їх до сфери пічного вогню, обов'язковим елементом у випіканні хліба. Водночас і рогачі, й кочерга наділяються ще одним символічним значенням, яке мало захисну функцію — вони ототожнювалися з великою рогатою худобою. Народні загадки, які, часом, зберегли давні міфологічні уявлення, ототожнюють кочергу з чорною коровою, напр..: "Повний хлів червоних корів, чорна прийде, всіх вижене". Її відгадка — жар в печі й коцюба [29, 135]. Що ж до рогачів, то маємо загадку дещо іншого типу: "Рогатий, та не віл, їсть-їсть, а не ситий, людям подає, а сам в куток стає" [29, 139], в якій через заперечення — аналогію проводиться символічне зіставлення рогачів з іншою твариною — волом. Тим більше, що з волами зіставляються й інші металеві вироби, наприклад дзвони.

Ще дослідження представників міфологічної школи показали наявність в уявленнях слов'ян і, зокрема українців, символічних зіставлень дощових хмар зі стадом корів. Тому маємо ще один символічний мотив використання в захисному обряді від граду кочерги й рогачів — зіставлення їх так само, як і градових хмар, з рогатою худобою, де за законами симпатичної магії подібне може не тільки притягувати подібне, але й відштовхувати його, як це ми бачимо в наведеній вище загадці про кочергу.

Отже, можемо сказати, що формування в українців символічного зближення заліза з вогнем і водою, яке й обумовило використання залізних виробів в обрядах, направлених проти граду, пройшло багатокомпонентний "шлях, в основі якого мали місце: зовнішні запозичення із Середземномор'я — з колиски чорної металургії" [30]; наявність термічних технологій у металургії й емоційне сприйняття металевого блиску як вогненного; схожість змінності фізичних станів води й заліза (рідина, твердий матеріал); місце розташування болотних руд в оточенні води, яка ніби породжує руду-залізо чи навпаки; наявність уявлень про металеву природу неба — зірок, які стікають на землю металевим дощем.

Символічне зближення заліза з водою, як небесною стихією, тісно переплітається ще з одним символічним значенням як металу в цілому, так і, зокрема заліза, — звуком, голосом, співом, а відтак і ще з одним проявом небесних стихій — громом, проти якого також використовуються в обрядах залізні вироби. Маковський відзначає, що багато слів в індоєвропейських мовах із значенням "метал" співвідносяться із значеннями "говорити", "голосно взивати", напр.: *і.-є.* ghel(e)gh "залізо", але *укр.*, *рос.* голос. Дослідник вважає, що в цих зіставленнях мова йде про замовляння зброї чи закалювання металу за допомогою замовляння [12, 216], але народна поезія, народні загадки свідчать про інше, а саме про здатність самого металу звучати, породжувати звук і крик, подібний до грому. В народній поезії, як і в авторській поезії, поширене порівняння струмка із дзвоном металу: "струмок дзвенить", "струмок дзвенить, як дзвіночок", "талий сніг навесні крапає, ніби молоточки б'ють" тощо.

Подібно і в загадках відбувається пряме символічне ототожнення грому із залізними або металевими виробами через здатність останніх дзвеніти, породжувати крик людини, наприклад, через зіставлення грому із шилом: "Шило — покотило попід небесами ходило, із полями говорило", — а також: "шило-вило-мотовило попід небеса-

ми ходило, з панами говорило" [29, 115; 2, 211]. Цікаво, що на Поліссі, як відзначають Толстиє, в ритуалах, присвячених першому грому, фігурує дубовий стовп на воротах, що називався шило або шулу, і який при звуках грому потрібно було підпирати спиною [7, 116]. Існує й архаїчне пояснення, навіщо потрібно тертися об дуб — грім не буде бити в ту людину [8, 54]. Відомо, що зв'язок грому й дуба має глибокі міфологічні корені, які пов'язані з культом бога громовержця Перуна [31]. Таким чином, і в цьому випадку через мовне зіставлення шила з дубовим стовпом маємо символічне зближення шила з громом.

Серед росіян існували заборони тримати в руках залізні предмети, триматися за залізо взагалі під час грому, тому що залізо ніби притягує грім [6, 197]. Ці уявлення могли ґрунтуватися на законах симпатичної магії. Толсті у своїй праці, присвяченій першому грому, відзначають ряд обрядових дій, які навіть у межах Полісся мають локально обмежений характер. Зупинимося лише на тих із них, які мають відношення до нашої теми. Серед цих обрядів згадуються: звичай бити каменем по голові або тричі кидати камінь через себе "каб спина не балела"; звичай примовляти: "моя железная голова не боится грома"; звичай гризти хліб із ножа або "глодать" ніж після різання хліба, щоб не боятися грому. Деякі із зазначених обрядів, напр., биття голови і "глодання" ножа мають, як зазначають дослідники, більші чи менші паралелі, серед південних слов'ян — болгар і сербів [7; 8, 53]. Зокрема, биття голови каменем у болгар замінюється биттям себе залізом або ж каменем, щоб не хворіти і не боятися [32, 73]. Замінюваність в обряді каменя залізом пояснюється природою їхньої символічної близькості, завдяки видобуванню заліза з каменю — руди, а також завдяки міфічним уявленням про кам'яну і залізну (ширше — металеву) природу неба, звідки й лине грім, і звідки прилітають "громові стріли" [11]. Ключовою для розуміння всіх наведених обрядів, присвячених грому, є поліська примовка про залізну голову, яка не боїться грому. Відповідно, на нашу думку, метою всіх зазначених обрядів (підпирання дуба, биття голови каменем-залізом, "глодання" ножа) було надання тілу шляхом симпатичної магії якостей, аналогічних природі грому, тобто його металевості або кам'яності, а відтак і уберегти себе від негативної дії грому. Власне, в обрядах, присвячених захисту від грому, маємо два сценарії дій із залізними предметами або іншими предметами, що символічно співвідносяться з громом: 1. В обрядах, присвячених першому грому, спостерігається прагнення контакту з металевими або іншими символами останнього з метою отримати властивості грому, як умови захисту від грому в майбутньому; 2. Заборона триматися за чи тримати в руках залізні предмети, уникати дерев під час не першого грому, щоб не провокувати притягування до себе останнього. В основі обох сценаріїв простежується символічне зближення заліза з громом, їх здатність притягувати його або ж передавати його властивості.

У давньоруській пам'ятці "Слово о полку Ігоревім" вітри, які називаються Стрибожими внуками, віють стрілами [25, 32, 47], тобто наступною небесною стихією, із якою символічно зближується залізо через стріли, є вітер. В уяві українського народу в XIX ст. вітер, подібно до зими, антропоморфізується і сприймається прикованим велетенськими ланцюгами по рукам і ногам до кам'яної стіни" [17, 39]. Таким чином, залізо у вигляді чи то стріл, чи то ланцюгів виступає атрибутом вітру. Казковою модифікацією вітру є також вихор, з яким пов'язані як широкий міфологічний пласт, так і обрядове використання залізних предметів, зокрема ножа й сокири.

Уособленням же всіх, вище згаданих стихій, є гроза, що також символічно зіставляється із залізом в обрядах. Ще в 60-х роках XX ст. в Добровеличківському районі Кіровоградської області батьки під час грози

забороняли дітям триматися за металеві, й особливо залізні предмети, або тримати їх у руках (ручка дверей, ніж, ложка, виделка ...), бо залізо ніби притягує грім і блискавку. Подібних поглядів дотримувалися й поляки Краківського воєводства, вони попереджали, щоб під час грози не брати в руки нічого залізного, навіть голки, і намагалися винести їх із дому перед грозою [8, 62].

Захисні обряди від грози з використанням залізних предметів у східних слов'ян аналогічні обрядовим діям, пов'язаним із громом та градом. Тут так само використовуються хлібна лопата, кочерга, рогачі. Водночас, подібно до обрядів по відверненню граду, використовуються колючі, різальні та рубаючі знаряддя (вила, коси, серп, сокири, борони, ножі тощо), які вбиваються в землю вістрям угору [8, 55–61].

В. Харузін у своєму дослідженні, присвяченому шануванню вогню, наводить цілу низку прикладів використання залізних предметів в обрядах, направлених на відвернення грози й граду у народів, що оточують східних слов'ян. Такі звичаї, зокрема, поширені серед народів Кавказу, наприклад, в Грузії; у Кахетії жінки під час грози викидають з будинку золу, триножник або шашку; вірмени Новобаязетського повіту у тих же випадках викидають кочергу, протягнуту над багаттям. У північних сусідів росіян – естонців під час граду на дахах або на паркані кладуть хлібну лопату, помело, кочергу, або ж перекидають казанок уверх дном і ставлять його перед будинком. Окрім того, ести під час грози вбивали в поріг коси лезом угору і викидали з дому всі різальні знаряддя, щоб зла сила, яка тікає від громовика, поранила собі ноги і не заховалася у їхньому житлі. Подібні обряди мали місце і серед населення Середземноморських країн та суміжних з ними: італійці Апеннін, під час грози, від блискавки кладуть на гумно хрест, на хрест хлібну лопату й камінні щипці; а населення Альп під час грози викидає назовні коси, серпи, ножі, щоб градини падали на них, від цього відьми, які підняли град, повинні отримати поранення. Водночас, у деяких обрядах фігурують лише неметалеві приналежності печі, наприклад, гуцули викидають лише хлібну лопату, а росіяни Вітебської губернії під час градового дощу виставляють надвір на хлібній лопаті срібло, утиральник і освячену вербу – град припиняється, але не дощ.

В. Харузін вважає, що використання в описаних вище обрядах металевих виробів (кочерги, кліщів, казанка...) як у слов'янському світі, так і за його межами обумовлене, в першу чергу, їхнім відношенням до багаття й печі [4, 113, 116]. Не відкидаючи справедливості цього твердження, тим більше, що в деяких обрядах фігурують лише неметалеві приналежності печі (помело, хлібна лопата, зола), зауважимо, що в наведених обрядах використовуються і предмети, які не мають жодного прямого відношення до печі (шашка, коси, серпи, ножі та інші різальні предмети, срібло). Пояснень цьому може бути кілька: по-перше, залізо загалом, як було показано вище, символічно зближується з усіма грозовими стихіями, тому, за законом симпатичної магії, повинне притягувати до себе ці стихії. Використання ж переважно залізних предметів, що належать до сфери печі й багаття, покликані магічно – комплементарно підсилити цей символічний зв'язок, для забезпечення нейтралізації негативної дії на життя людей небесного вогню – блискавки, або небесної води – граду, які будуть притягнуті до себе залізом або іншим металом, наприклад сріблом, як у Вітебській губернії. Звертає на себе увагу лімінальне положення залізних виробів на лінії периметру житла, садиби (на даху, порозі, паркані), що, як і в різдвяній обрядовості, пов'язано з організаційно-структуральною роллю заліза в процесі космогенезу, яка захищає космос (дім, садибу) від стихії, як прояву Хаосу. У цьому плані показове використання казана, поставленого догори дном перед будинком, яке відоме не тільки в естонців, а й у білорусів, оскільки казан є варіантом металевого горщика, тоді як останній є відомою ще з неоліту міфологічною моделлю Всесвіту [33]. Отже, використання перевернутого чавунного казана могло мати на меті

як моделювання в магічному обряді виникнення закритого, відмежованого від стихій космосу, так і творення паралельного будинку залізного космосу, який може без шкоди для себе притягнути і грім, і блискавку. По-друге, використання гострих залізних виробів пов'язане ще з однією функцією заліза-зброї. Оскільки гроза, за народною уявою, як показали дослідження В. Іванова й В. Топорова, у слов'янській міфології сприймається як прояв основного міфу про боротьбу вогненосного Громовержця зі своїм супротивником, який також має вогняну природу [34], то залізна зброя та гострі сільськогосподарські знаряддя в протигрозових обрядах покликані допомогти Громовержцю в його боротьбі, озброїти його. Тим більше, що зброя мислилася блискавкою, градом, а цій зброї (блискавці, граду) ефективно може протистояти також зброя, але вже залізна, що на символічному рівні ототожнюється з тими ж таки стихіями.

Символічне зближення заліза з природними стихіями вітру, вогню й води, що супроводжують грозу та бурю відбувається також завдяки особливостям технології металургійного процесу, в якому всі вони задіяні. Недаремно фінський коваль-деміург Ільмаринін, виготовляючи міфічне Сампо, підкорює своїй волі бурю [14].

Таким чином, залізо як на міфологічному, так і на обрядовому рівнях символічно зіставляється практично з усіма природними стихіями, тобто символіка заліза у захисних обрядах від грози є полісемантичною. Полісемантизм заліза проявляється й у варіативності обрядових дій із ним, де воно може використовуватися і як своєрідний магніт для стихій, і як організатор космічного простору для захисту від дій Хаосу у вигляді стихій, і, врешті, як зброя громовержця, що асоціюється з вогняною стихією. Усе це разом вказує на амбівалентну символічну природу заліза.

1. *Ястребов В.* Материалы по этнографии Новороссийскаго края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии (І. Суеверия и обряды. ІІ. Легенды, сказки и рассказы). – О., 1896. — С. 7).

2. *Чубинський П.* Мудрість віків: В 2х кн. – К., 1995. – Кн. ІІ. – С. 50.

3. *Афанасьєв А.*. Поэтические возрения славян на природу. В 3х т. – М. – 1994. –Т. 2. – С. 1–120.

4. *Харузин В.* К вопросу о почитании огня. Введение в программу собирания сведения о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложениями программы // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 3–4. – С. 68–206.

5. *Иванов П.* Этнографические материалы, собраные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение. – 1897. – № 1. – С. 22–81.

6. *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 2–3. – С. 146–205,

7. *Толстой Н. Толстая С.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. – М., 1978. – С. 95–130.

8. *Толстой Н.., Толстая С..* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 49–83.

9. *Толстой Н., Толстая С.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Дергачёве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. – М., 1981. – С. 44–121.

10. *Грушевська К.* З примітивного господарства. Кілька завважень про засіби жіночої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство. – 1927. – № 1–3. – С. 9–44.

11. *Тупчієнко М.* Матеріали до української етнології: Матеріали конференцій, наукових та польових етнологічних досліджень. – К., 2003. – Вип. 3 (6). – С. 115–126.

12. *Маковский М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – М., 1996. – С. 415.

13. *Бакс К.* Богатства земных недр. – М., 1986. – С. 262.

14. Калевала. – М.,1977.

15. *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1992. – С. 267–274.

16. *Кравченко В.* Вогонь. Матеріял зібраний на правобережжі // Первісне громадянство. – К., 1927.

17. *Чубинський П.* Мудрість віків. В 2-х т. – К, 1995. – Т. І.

18. *Токарев А..* Огонь // Мифы народов мира. В 2х т. . – М., 1992. Т. 1 – С. 239, 240.

19. *Буслаев Ф.* Исторические очерки Русской народной словесности и искусства // Русская народная поэзия. – СПб., 1861. – Т. 1. – С. 87.

20. *Афанасьев А.* Поэтические возрения славян на природу. В 3х т. – М., 1994. – Т. 3.

21. Младшая Эдда. – Ленинград, 1970.
22. *Дикарев М.* Народний календар Валуйського повіту // Матеріали україно-руської етнології. – Л., 1905. – Т. VI. – С. 113–204.
23. *Боньковська С.* Ковальство на Україні (XIX – поч. XX ст.). – К., 1991.
24. *Москаленко М.* Фольклорний алфавіт давньоруського космосу // Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – К., 1988.
25. Слово о полку Ігореве. – М., 1987.
26. Чарівник // 100 найвідоміших образів української міфології. – К., 2002. – С. 217–225.
27. *Даниленко В.* Энеолит Украины. – К., 1978.
28. *Шмидт Р.* Металлическое производство в мифе и религии античной Греции // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – 1931. – Т. IX. – Вып. 8–10. – С. 1–83.
29. Де живе жар-птиця (Записи І. Гуріна). – К., 1991.
30. *Иванов В.* История славянских и балканских названий металлов. – М., 1983.
31. *Боровський Я.* Світогляд давніх киян. – К., 1992.
32. *Ковачев Йордан Д.* Народна астрономия и метеорология. Приноскъм българския фольклор. – София, 1914.
33. *Чмихов М.* Кургани як прояв давньої культури. – К., 1993.
34. *Иванов В., Топоров В.* Разыскания в области славянских древностей. – М., 1974.

The article is an attempt to investigate the mechanism of origin and functioning of the symbolic meanings of ironworks which were used by the Ukrainians in the rites of protection from thunderstorm.

ПРО “БАТЬКІВСТВО” ТА “МАТЕРИНСТВО” НА ЛІВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVIII СТ.

Володимир Маслійчук

Тема батьківства та материнства — емоційно наповненої любові батька чи матері до дитини — насправді є досить складною для дослідження. Тут етнограф навряд чи уникне численних даних з історії, так само як історик змушений буде шукати допомоги етнографа в багатьох питаннях. Насамперед студії над народною культурою, що набувають поширення, містять чимало небезпек і передусім термінологічну плутанину. Свого часу про цю проблему писала Тетяна Бернштам [1]. Однак за останній час історіографія вивчення дитини й ставлення до неї дорослих здійснила такий прорив, що залишатися поза ним етнологові не випадає. Насамперед це стосується робіт Філіппа Ар’єса з історії дитинства у Франції. На думку дослідника, висловлену 1960 р. (ми користуємося російським перекладом з видання 1973 р.), у старі часи ставлення до дитини не було наповнене емоційним змістом. Дитину, яка щойно навчилася ходити, тривалий час сприймали як маленьку дорослу людину, і лише з XVIII ст. ставлення до неї почало змінюватися [2]. Подібним чином у старому світі змінювалося й ставлення до батька. Тут не можна не відзначити роботу американського дослідника Лоренса Стоуна про родинне життя в Англії. Дослідник зазначав, що у ранньоновий час роль батька в родині істотно зростає, і він стає найвищим моральним авторитетом[3]. Та найголовніші думки щодо материнства як історичної функції висловила французька феміністка, філософ Елізабет Бадінте: “Материнство” й “материнський інстинкт” — явища історичні й до XVIII ст. — це радше міф, аніж соціальні функції[4]. Під впливом цієї потужної історіографічно-філософської традиції український історик виявляється дещо розгубленим насамперед через брак праць з української фамілістики. До всього зараз лунають голоси щодо перегляду самого поняття материнства стосовно української традиційної родини у бік констатації пригнобленого становища жінки й авторитарної влади батьків[5].

Що відбувалося з емоційним наповненням родинного життя, скажімо в другій половині XVIII ст. — добу великих суспільних змін на Лівобережній Україні? У цей час політичні та соціальні процеси істотним чином інтенсифікувалися. Було скасовано козацьку автономію

Гетьманщини (60—80-і роках XVIII ст.), заборонено селянські переходи (1783), місцеву еліту прирівняно до російського дворянства (1785). З'явилися нові соціальні прошарки, відбулося поширення девіацій. Найголовніше, що в культурній сфері відбувався перехід від духовного до світського. Одне слово, це час певної аномії, появи нових морально-ціннісних орієнтирів.

Перед розглядом теми досить важливим є бодай часткове висвітлення етнографічної та соціологічної складових, які є знаковими для наших характеристик. Чи відзначалася українська традиційна родина черствістю в ставленні до дітей? Доволі цікавий погляд щодо цього висловив у 2-му випуску "Харьковского сборника" 1888 р. "Н. Л-ский", невідомий нам автор, студент, котрий влітку, аби заробити на навчання, працював в одному із сіл Сумського повіту Харківської губернії: "Культурні люди, спостерігаючи поводження селян із дітьми, частенько доходять висновку, що вони не люблять дітей, що для селянина більше важить його коняка, аніж дитина, що через пропажу її він більше побивається, аніж через смерть дитини, але насправді, як це доводять колискові, за черствістю, зумовленою нелегкими умовами життя, приховано найщиріші почуття любові та ніжності" [6]. Це вагоме спостереження, однак, тримає в таємниці ставлення до дітей у селянській родині й українській традиції, а саме: чи дійсно з дітьми поводилися доволі суворо, бачачи в них лише майбутні робочі руки, годувальників на старість, чи все-таки турбота про дитину була виявом емоційної прив'язаності й любові до неї. Власне вважається, що в традиційному селянському світі не було місця емоціям і прив'язаності до інших членів родини. Змалку дитина більше спілкувалася не з батьками, а зі старшою сестрою чи непрацездатними дідом та бабою, що могли й похвалити, й покарати її. Мати була вдома біля дитини лише взимку. Неодноразово селянська дитина лишалася не нагодованою через інші клопоти членів родини. Брат і сестра завжди були конкурентами на спадок [7]. Павло Чубинський після зібраних численних анкет 1869 р. зазначив, що погляд на дитину в українській родині носив практичний характер: значення дітей зумовлювалося їх користю в господарстві [8]. Селянська дитина відразу опинялася в суворому світі випробувань. Цей істотний момент сміливо обґрунтований у праці відомого російського демографа Анатолія Вишневського, який дав загальну характеристику ставлення до дітей у Російській імперії XIX ст. [9] Та, можливо, й у розглянуту нами добу ставлення до дітей через поширену дитячу смертність та великі родини не було насичене ціннісними орієнтирами. Іван Шерешенко (Рашківська сотня Чернігівського полку) у 70-х роках XVIII ст. був одружений на Тетяні (доньці вдови Марини Коцихи), з якою народив двох синів, імена котрих через п'ятнадцять років забув, бо ті повмирали піврічними [10].

Відібрані приказки та прислів'я про дітей теж показові щодо цього: "Аби коваль та ковалиха — а того буде лиха", "Подумай жениться, то й діток копиця", "Була б жінка, а діти будуть". Дітей часто сприймали не лише як помічників, а й як певний тягар: "Годуй синки та готуй сумки, годуй дочки, то будемо без сорочки", "Соловей співає, доки діток не виведе", "Дітей годуй, а сам торби готуй". Водночас численні народні приповідки досить позитивно оцінюють дитинство: "Дай, Боже, дитину, а корова буде", "Дасть Бог дітки, дасть і на дітки" [11].

У народній культурі батьківське прокляття було серйозною силою, пов'язаною з перетвореннями [12]. Відомий етнограф Петро Іванов писав про особливе значення родини для українця, де батько уособлював майно, а мати — моральну прив'язаність, навівши приказку: "Жінка для совіту, теща для привіту, матінка рідна лучче всього світу" [13]. Ще раніше Олександр Боровиковський, досліджуючи "жіночу долю" в українських народних піснях, відзначав у них любов до матері, однак бачив і випадки невдячності дітей, прокляття дитини. Того, хто не шанував батьків, вважали найбільшим грішником [14]. В одній із найвідоміших українських народних дум про "пирятинського Олексія Поповича" під час бурі на морі козак зізнається в найбільших своїх гріхах: вирушив без дозволу батьків у військо, не попрощався з ними й відштовхнув їх стременом від коня, як виїжджав [15]. Покарання за непослух батькам були дуже жорстокими. За усним переказом, записаним відомим етнографом Степаном Носом у Конотопі, його мешканці в середині XIX ст. зазначали, що, "як дитина

не поважає батька — люди об'явять попу: треба його прив'язать до дзвінниці, і прив'язують для стида" [16]. Шанування батька й матері — одна з основних християнських заповідей, що, власне, сприяла дотриманню цього канону як Церквою, так і світською владою.

Якщо виходити з патріархальності української родини, то влада батька й бунт дітей були показовими прикладами. 1794 року Іван Мартос без благословення батька одружився з донькою померлого чернігівського писаря Василя Колчинського і тим вчинком засмутив Андрія Мартоса, який вигнав сина з дому [17]. (Порівняй у Чубинського: "Народ роздумує про шлюб так: якби діти обирали собі пару самі, то Бог не дав би їм щастя й хорошого життя" [18]).

Та при розгляді численної судової документації другої половини XVIII ст. ми натрапляємо на не шанування та ще й збиткування дітьми над батьками. Наприкінці 50-х років XVIII ст. переяславський єпископ Гервасій бачив серед народу такі "развращенія", що діти батьків своїх не лише не шанують, а й б'ють "явно и публично" [19].

Причиною родинних сварок, як і певного ставлення до батьків, були проблеми, пов'язані зі спадщиною. На Лівобережній та Слобідській Україні система успадкування тривалий час була досить своєрідною, з низкою відхилень [20]. У XIX ст. існував уже звичай, що після смерті батька його садиба дістається молодшому із синів, бо старші вже мають своє майно й родину [21]. Тут привертає увагу соціальний зріз проблематики, коло поміщиків та заможних селян. У судових інстанціях колишньої Гетьманщини розглядали багато справ про побиття батьків дорослими дітьми. Особливо поширені вони були серед дрібних дворян. Так, у 1784 р. свою матір Ірину Бахирю, овдовілу 1782 р., побив і пограбував її син, колезький канцелярист Харлампій зі своєю дружиною [22]. У 1782 р. відставного капрала Герасима Масловського (Новгород-Сіверське намісництво) постійно бив і грабував його син, вахмістр Степан [23]. Ще жорстокіше ставився до батьків відставний поручик Мартин Соколовський (Конотопський повіт, Новгород-Сіверське намісництво) (1782). Батька свого Якова Соколовського він ледь не вбив, тягаючи його за волосся при людях, у хаті побив усі вікна, заколов коня й вола. Батьки змушені були покинути свою господу через безчинство сина [24]. Таке ж неподобство відбувалося у відомій родині Мартосів. Удова Домінікія Мартос скаржилася, що її син Андрій насильно оре її землі, б'є підданих, забирає її жито, обзиває "дурою, марою й брехухою" [25] (Лохвицький суд не зміг вирішити цю справу).

Досить жорстоко повівся з батьками дяк Пилип із Мишківки, 1779 р. (Уланівське духовне правління, Чернігівська духовна консисторія), який не лише постійно лаявся з батьком, а й відрізав пальця в матері, пробив рідному брату ножем плече. Винуватця перевели у "світський стан", обрізавши бороду та волосся, й передали до світського суду до Стародуба [26].

Слід зазначити дуже важливу річ: місцеві суди, вочевидь, неохоче брали справи про побиття батьків, тому ображена рідня подавала скарги безпосередньо у вищі інстанції, особливо до "малоросійського" генерал-губернатора Петра Рум'янцева-Задунайського. Так, Стародубський суд не розглядав скаргу сотника Миколи Улезка того таки 1782 р. на свого сина Олександра Улезка, який вчиняв бійки з батьком, братами та сестрами, забирав сіно й вижинав батьківське жито. Микола Улезко звернувся зі скаргою до Рум'янцева [27]. Розподіл родин та майна безпосередньо впливав на ставлення дітей до батьків. Вдова військового товариша Нестора Кадяна (Чернігівське намісництво, с. Ковалі Лохвицького повіту) Олена після смерті чоловіка залишилася 1769 р. з сімома дітьми (чотири хлопці й три дівчинки). Коли виросли два старших сини — Павло й Михайло — вона виділила їм належні паї. Однак коли середній син Іван досяг повноліття, то почав вередувати: змусив матір виділити йому більше майна, пограбував материнин млин, побивши мірошника, наказував підданим не коритися матері. А 22 березня 1780 р. взагалі побив матір. У 1784 р. він підмовив молодшого брата Максима й сестру Тетяну пограбувати майно матері, коли та поїхала до церкви. Діти позбивали замки, забрали речі та срібло й вивезли

до Івана. Місцевий Лохвицький суд не задовольнив скарг матері, спочатку заарештувавши Івана, а згодом випустивши його, через що Олена змушена була звернутися до вищих інстанцій [28].

Траплялися й досить цікаві приклади всиновлення, а потім і сварок із приймаком. Так, свого часу в с. Нетяївка Мглинського повіту Новгород-Сіверського намісництва козак Олексій Зубарев і його дружина, будучи бездітними, всиновили свого родича Іллю Ахоненка, намагаючись його "вскормить, снабдывать и воспитывать так, как собственного своего сына". Коли ж Ілля став дорослим, а вітчим 1780 р. помер, то він почав вимагати своє майно, грабуючи названу матір [29]. Козак із села Пустовійтівки (Роменської округи) Гаврило Заворотний, образившись на батька, 13 грудня 1790 р. намагався вбити його "в дорозі" сокирою [30].

Варто зауважити, що в Російській імперії покарання дітей за побиття батьків не були надто жорстокими, зате досить показовими. (Про це засвідчує проблема з фінськими ув'язненими.) Після війни зі Швецією 1742—1743 років. Росія окупувала кілька фінських областей, за Абським мирним договором гарантувавши збереження старих прав і привілеїв, зокрема "шведського права". Однак 1763 р. було звернено увагу на кількох ув'язнених, звинувачених у побитті батьків. За "шведськими правами", у разі побиття батька карали смертю, проте, заграючи з місцевим населенням та йдучи назустріч проханням тих же батьків, 25 вересня 1763 р. всі кари за даний тип злочину влада скасувала або пом'якшила. Приєднані фінські провінції відтепер мали користуватися законами, затвердженими російським урядом для своїх "остзейских губерний" [31]. Цей приклад є доволі показовим. Політика просвітницького абсолютизму прагнула підвести людність держави під певні моральні принципи. Вони були пов'язані передусім з вихованням слухняних дітей та показовим покаранням за злочини проти вихователів. 24 березня 1766 р. по всіх губерніях було розіслано "височайший" маніфест щодо покарання каптернармуса Олексія Жукова та його дружини Варвари, які ще 1754 р. вбили матір та сестру Жукових. Процедура покаяння мала носити масовий характер. Маніфест був сповнений риторики про вчинений жахливий гріх, а злочинців заслали до Соловецького монастиря на 20 років із покутою та єпитиміями [32]. Подібна ситуація виникла і з відставним провіантмейстром Андріаном Нелединським у 1769 р., який "в помрачении" змусив підданих висікти батогами власну матір. І хоч Авдотья Нелединська вибачила сина і той визнав провину, списавши все на психічну хворобу, російський Сенат постановив заслати Нелединського на рік до монастиря [33]. Отже, держава звертала серйозну увагу на проблему стосунків батьків та дітей, однак захищала передусім батьків. Існує й український приклад щодо вищих втручань у справи дітей і батьків. У 1789 р. до Сибіру було заслано з позбавленням усіх чинів військового товариша Семена Квятковського. Вирок особисто винесла імператриця Катерина II. Квятковський грабував матір, постійно сварився з нею і бив її. Кримінальна справа, заведена із цього приводу, засвідчує, як на другий день після побоїв Марфа Квятковська сказала: "Бодай, сину, тебе Матір Божа побила, як ти мене побив" [34]. І хоч Квятковський вчинив чимало злочинів у Київському намісництві, побиття матері виявилося найфатальнішим його вчинком.

Крім державних установ, ображені батьки зверталися й до церковних інстанцій, аби непорядних дітей не пускали до церкви. Так, у 1750 р. вдова Марія Яковенко поскаржилася Роменському духовному правлінню на свого сина Григорія, який сварив і бив її, аби його не пускали до церкви приймати "святі тайни" [35], допоки він не вибачиться перед нею.

У зв'язку з прикладами частих родинних чвар доволі неприязно стосовно українців дуже характеристично висловився невідомий автор "Замечаний, до Малой России принадлежащих" (близько 1801 р.): "Что между малороссіянами во всяком званіи или вовся нет, или очень мало дружества, родственнической любви и связи, что дети об родителяхъ, а родители об детяхъ, какъ

скоро последніе на отделе живутъ, почти никакого попеченія и сожаленія не имеютъ и что нередко между ними ссоры и тяжбы бываютъ” [36].

Ці приклади, попри свою винятковість, мають характеризувати й амбівалентність традиційного світу у ставленні дітей до батьків. Отже, приклади покарання старших існували, й цінність матері чи батька не була однозначно позитивною для дитини.

У такій ситуації більш традиційною видається модель, описана Михайлом Максимовичем. Розглядаючи сімейні взаємини українців, учений навів цікаве народне оповідання: “Летів ворон з теплих країв і під крилами ніс своїх пташенят. Дорогою він запитав в одного пташеняти, чиноситиме він свого батька, як той постаріє. Отримавши ствердну відповідь, ворон кинув те пташення на землю. Таку ж відповідь він дістав від другого пташеняти і вчинив з ним те саме, що й з першим. Третє ж відповіло: «Буду носити, батьку, та тільки своїх діточок». Батько приніс це пташеня туди, де летів, бо побачив у ньому правдивість” [37]. Така легенда є і в інших народів. Наприклад, відомий історик Наталі Земон Девіс наводить її зі щоденника єврейської мислительки XVII ст. з Гамбурга [38].

Проте дана проблематика, звичайно, глибша. Загроза життю дітей у судових позовах — важливий елемент для підкреслення особливої небезпеки від злочинців. Так, Федір Концаревич із сестрою поскаржився на грабіжницю Гапку Воздвиженську, яка наказувала колоти й стріляти “нас і дітей наших” [39]. Виразніше проблема батьківства й соціальної приналежності постала на початку відомого повстання в селі Турбаях 1789 р. 19 січня жителі села, прийшовши в панський будинок, вимагали від поміщиків Базилевських повернути їм їхніх дітей, яких ті забрали до своєї дворової капели. Селяни вважали, що їхні діти — козацького походження і поміщики не мають права тримати їх у своєму дворі [40]. Утікши від поміщика Петра Легостаєва в 1793 р., Мотрона Малюченко (прізвище в дівоцтві), вийшовши знову заміж, через певний час повернулася до свого села Гутенівка (Богодухівська округа Харківського намісництва), щоб забрати власних залишених дітей, попри загрозу бути спійманою та покараною [41].

Свідчення про любов до дитини є дуже важливими. Так, Софія Капніст-Скалон, чиє дитинство припало на кінець XVIII ст., згадувала свою бабусю, Софію Капніст (матір відомого письменника й громадського діяча Василя Капніста): “Дітей своїх вона дуже любила й до того ж пестила, щороку відправляла їм до Петербурга обоз із різними харчовими припасами — з варенням, сухофруктами, маслом і різними соліннями”. (Подібно Софія характеризує свого тата, Василя Капніста: “Батько наш був дуже добрим, любив нас надзвичайно” [42].) Син священика Федір Луб’яновський, згадуючи своє дитинство (кінець XVIII ст.), також описує, як його любили старі й молоді, а матуся називала “пестуном” [43]. Однак слід зважити й на досить цікаве спостереження Олександра Боровиковського, що українські пісні переважно засвідчують любов дорослих до дітей (в усякому разі таких, які вже усвідомлюють материнську любов і можуть відповідати на неї). Втіха ж матері від малої дитини — рідкісне явище [44].

Отже, можна говорити про основну соціальну функцію родини — забезпечення майбутнього дитини. Пошана до батька й матері була переважно моралізаторською вимогою, яку часто порушували. Вивівши дітей у “люди”, поміщик-землевласник Григорій Гнатович Ґалаґан пише 1763 р. написав листа до сина, сповіщаючи про свою самотність [45]. Така позиція з погляду родинних відносин, які панували в соціумі, зрозуміла. Порушені питання є лише приводом до дискусій, спробою історика втрутитися в іншу міждисциплінарну царину. Адже потреба в цьому давно назріла.

[1] *Бернштам Т.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. – Ленинград, 1988. – С. 8.

[2] *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. – Екатеринбург, 1999; Див. дискусію із цього приводу: *Vaan Richard T.* The Youth of Centuries of Childhood // History and Theory. – 1982. – Vol. 21. – № 2. – P. 279–297.

[3] *Stone L.* The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800. – London, 1990.

[4] *Badinter E.* Mother Love. Myth and Reality. – New York, 1981.

[5] *Кись О.* Материнство и детство в украинской традиции: деконструкция мифа // Социальная история. Ежегодник, 2003: Женская и гендерная история. – М., 2003. – С. 172.
[6] [*Л-скій*]. Н. Л-скаго. Народные колыбельные песни // Харьковский сборник. – 1888. – Вып. 2. – С. 189.
[7] *Bausinger H., Jeggle U., Korff G., Scharfe M.*. Grundzüge der Volkskunde. – Darmstadt, 1993. – S. 98, 99.
[8] *Чубинский П.* Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии // Записки Императорского русского географического общества по отделу этнографии. – СПб, 1869. – Т. 2. – С. 684.
[9] *Вишневский А.* Место исторического знания в изучении прокреативного поведения в СССР // *Вишневский А.* Избранные демографические труды: В 2 т. – М., 2005. – С. 257–281.
[10] Центральний державний історичний архів України в місті Києві (далі: ЦДІАК України). – Ф. 990, оп. 1, спр. 748, арк. 2.
[11] *Ивановская Т.* Дети в пословицах и поговорках русского народа // Вестник воспитания. – 1908. – № 2. – С. 115–117.
[12] *Кравченко Д.* Из народных рассказов о проклятых детях // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVI. – № 9. – С. 772–774.
[13] *Иванов П.* [П. И.]. Сила родительского проклятия по народным рассказам Купянского уезда Харьковской губернии // Этнографическое обозрение. – 1889. – Кн. 3. – С. 41.
[14] *Боровиковский А.* Женская доля по малороссийским песням. Очерк из малороссийской поэзии. – СПб., 1879. – С. 54.
[15] Українські народні думи. – Т. 1 Корпусу. Тексти 1–13 і вступ Катерини Грушевської // Збірник історико-філологічного відділу Всеукраїнської академії наук. – К., 1927. – Т. 56. – С. 63.
[16] *А. Л.* [Лазаревский Александр Матвеевич] Конотопская старина по устному преданию (Записи Степана Носа) // Киевская старина. – 1901. – Т. LXXII. – № 1. (Документы и материалы.) – С. 2.
[17] ЦДІАК України. – Ф. 204, оп. 5, спр. 6289, арк. 1, 18.
[18] *Чубинский П.* Очерк народных юридических обычаев... – С. 686.
[19] Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. – Ф. 61, спр. 628, арк. 16.
[20] *Ефименко П.* Обычное право украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. – Петроград, 1916. – Т. 1–2. – С. 650.
[21] Там само. – С. 657.
[22] ЦДІАК України. – Ф. 206, оп. 1, спр. 759, арк. 3.
[23] Там само. – Ф. 206, оп. 3, спр. 246, арк. 1, 2.
[24] Там само. – Ф. 206, оп. 3, спр. 250, арк. 3.
[25] Там само. – Ф. 204, оп. 5, спр. 3311, арк. 1, 2 зв.
[26] Державний архів Чернігівської області. – Ф. 679, оп. 13, спр. 100, арк. 1.
[27] ЦДІАК України. – Ф. 206, оп. 3, спр. 251, арк. 2.
[28] Там само. – Ф. 204, оп. 5, спр. 1095, арк. 1, 2, 7.
[29] Там само. – Ф. 206, оп. 1, спр. 768, арк. 2.
[30] Там само. – Ф. 204, оп. 5, спр. 5809, арк. 1.
[31] Полное собрание законов Российской империи. – СПб., 1830. – Т. 16. – № 11936. – С. 386–387.
[32] Там само. – Т. 17. – № 12600. – С. 615–618.
[33] Там само. – Т. 18. – № 13262. – С. 849–850.
[34] ЦДІАК України. – Ф. 193, оп. 1, спр. 1295, арк. 2 зв.
[35] Державний архів Сумської області. – Ф. 960, оп. 2, спр. 107, арк. 1.
[36] Замечания до Малой России принадлежащие // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1848. – Кн. 1. – С. 51–52.
[37] *Максимович М.* Заметка о земле Волынской // Украинец. – К., 1864. – Кн. 2. – С. 12. (Цит. за вид.: *Сявавко Є.* Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку. – К., 1974. – С. 63.)
[38] *Дэвис Натали Земон*. Дамы на обочине. Три женских портрета XVII в. – М., 1999. – С. 13–14.
[39] ЦДІАК України. – Ф. 1508, оп. 2, спр. 1052, арк. 45 зв.
[40] *Гуржій І.* Повстання селян в Турбаях (1789–1793). – К., 1950. – С. 80, 81.
[41] Державний архів Харківської області. – Ф. 282, оп. 2, спр. 405, арк. 1, 2.
[42] *Капнист-Скалон С.* Воспоминания // Записки русских женщин XVIII – первой половины XIX в. – М., 1990. – С. 284–285.
[43] [*Лубяновский Ф.*] Воспоминания Федора Петровича Лубяновского // Русский архив. – 1872. – Кн. 1. – Стб. 99.
[44] *Боровиковский А.* Женская доля. – СПб., 1879. – С. 52.
[45] Галагановский семейный архив // Киевская старина. – 1883. – Т. VIII. – № 11. – С. 460–461.

The paper deals with parental love in time of social transformation. Ukrainian folklore accented the respect to parents and obedience of children. Archival examples affirmed the disrespect of children and fighting between child and parents. In the Left-Bank Ukraine parental care was more than just taking care of parents..

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ І ЧИТАЦЬКІ ІНТЕРЕСИ ВИЩОГО УКРАЇНСЬКОГО ДУХОВЕНСТВА РАННЬОМОДЕРНОГО ЧАСУ: ХАРАКТЕРИСТИКА МАЛОВІДОМИХ ДЖЕРЕЛ ДОСЛІДЖЕННЯ

Світлана КАГАРЛИК

В умовах України ранньомодерного часу, коли Церква значною мірою долучалася до суспільних процесів, а культура носила переважно духовний характер, провідну верству суспільства складали представники вищого духовенства (від настоятелів монастирів ігуменів чи архімандритів до керівників єпархій і митрополій), яке не лише посідало всі щаблі церковної ієрархії, а й здобуло високий авторитет своєю церковно-політичною, релігійно-духовною та культурно-просвітницькою діяльністю. Його представники були переважно вихованцями Києво-Могилянської академії, у стінах якої в XVII–XVIII ст. формувалася українська світська й духовна православна еліта, і становили найосвіченішу верству українського народу.

Після здобуття певного рівня освіти в Академії (повного – з богослов'ям включно, чи неповного – по риторику чи філософію) певна частина її вихованців ішла в монастир і проходила відповідні ступені чернечого життя – від послушенства до постригу, висвяту в черговий сан, а надалі реалізовувала себе в церковній чи церковно-освітній сферах. У цьому контексті важливо простежити інтелектуальний потенціал та читацькі інтереси вищого українського духовенства, використовуючи передусім малодосліджені на сьогодні джерела, зокрема духовні заповіти й описи майна духовних осіб, книжкові пожертви, екслібриси на книгах тощо. Цікаву інформацію про власницькі написи на стародруках, які вказують про належність їх тій чи іншій духовній особі, подають також багатотомні історико-статистичні описи єпархій – Чернігівської, Харківської та Полтавської. На деякі із цих джерел уже звертали увагу окремі дослідники. Зокрема Я. Ісаєвич простежував каталоги приватних книгозбірень низки світських і духовних осіб [4, с. 362–368]. Широкий спектр книжкових записів на стародруках демонструє дослідження М. Шамрай [13]. Значно менше в науковому обігу фігурують духовні заповіти (передусім духовних осіб) та історико-статистичні описи єпархій, важливість яких у контексті досліджуваної теми не менш суттєва.

Слід також зазначити, що значення дослідження духовних заповітів вищого українського чернецтва в нашому контексті полягає в тому, що особливо цінний елемент цих джерел – книжкові пожертви – крім вказівок на наявність даних книг у колекції власника та його інтелектуальний потенціал, дають також можливість з'ясувати шляхи та розміри поповнення монастирських бібліотечних колекцій, що в перспективі може стати одним із напрямів реконструкції бібліотечних фондів. З іншого боку, каталоги приватних бібліотек, які подавалися в контексті описів майна померлих духовних осіб (як додаток до духовних заповітів чи окремими документами), дають нам загальну картину читацького середовища тогочасної української духовної еліти.

Високоосвічені вихідці з Києво-Могилянської академії, українські архієреї формували в себе значні бібліотеки з "руських", полономовних і латиномовних книг. Реєстри цих книг, які подавалися в складі загального опису їхнього майна, підтверджують, що вище українське духовенство у своїй пастирській діяльності широко користувалося богослужбовими та іншими виданнями українських друкарень, передусім найпотужнішої з них – друкарні Києво-Печерської лаври.

Книги українського, передусім лаврського, друку були обов'язковою складовою особистих книгозбірень українських архієреїв, насамперед київських митрополитів. Так, у власноручному реєстрі книг, доданому до духовного заповіту архієпископа Київського, Галицького і всієї Малої Росії Варлаама Ванатовича, усі 16 книг були лаврського друку, окрім московського перевидання "Камня вѣры" Стефана Яворського, причому два Євангелія, як зазначалося в реєстрі, йому дісталися від його наступника на Київській митрополичій кафедрі Тимофія Щербацького. У списку книг також були: Апостол, Псалтир із тлумаченням, Часослов, Новий Завіт, Пісна і Цвітна Тріоді, Сідмичні канони, Служебник, Алфавіт духовний, Каноник, Требник, Служба і Житіє св. Миколая, Канон з Акафістом св. великомучениці Варварі [5, с. 225].

В особистому зібранні митрополита Київського і Галицького Арсенія Могилянського, як засвідчував його духовний заповіт, значилося 252 книги кириличного друку, з них не менше 24-х книг — печерського друку: 12 Місячних міней, 2 книги — "Бесѣвды св. Іоанна Златоустого на 14 посланій св. апостола Павла" (1623), 3 Патерики, 5 Служб Печерських, 2 Служби Антонію і Феодосію, а також не менше 22-х книг — московського друку (місце друку книг в описі зазначалося не завжди). Усі ці книги за велінням заповідача належало продати. В окремому списку, що додавався до заповіту, значилося також 40 латиномовних книг [5, с. 225].

Книгами лаврського друку користувалися й інші архієреї та настоятелі багатьох українських монастирів. Так, по смерті преосвященного Єпифанія Тихорського, єпископа Бєлгородського й Обоянського, був складений реєстр його майна — "келейныхъ его книгъ и денегъ и всякихъ вещей", у якому майже половина всіх друкованих кириличних книг — 18 із 40 — значилися як книги печерського друку: Патерик, "Месія Правдивий" Іоаникія Галятовського, "Руно Орошенное" Димитрія Ростовського, "Ифіка Ієрополітика", "Диалогизм духовный", 2 Апостол, "Камень В'ѣры" Стефана Яворського 1730 р., Тріодь Пісна 1727 р., Тріодь Цвітна 1724 р., "Житія святыхъ отецъ" у випусках 1689, 1695, 1700 і 1705 років, Канони Богородичні осьмогласні, Алфавіт духовний 1710 р., Псалтир тлумачний 1697 р., Требник 1722 р. Щодо книг у своєму заповіті Єпифаній Тихорський зазначав: "Книги всѣ русскія и польскія отдать в коллегіумь" [6, с. 946, 947].

У приватних бібліотеках українських церковних діячів, зокрема тих, хто ніс служіння за викликами Синоду в духовних установах Російської імперії, також відклалося чимало книг печерського друку, що засвідчують їхні духовні заповіти й складені по смерті реєстри особистого майна. Так, у духовному заповіті єпископа Нижньогородського й Алатирського Феофана Чарнуцького († 1780) значилося 20 книг, зокрема надруковані в Києво-Печерській друкарні: Новий Завіт у 2-х примірниках, "Сокращенная христианская богословія" Платона Левшина, "Слова и речи архиепископа Феофана Прокоповича" і "Регламент духовный". У реєстрі майна єпископа Костромського й Галицького Дамаскина Аскаронського († 1769) були Місячні Мінеї, Служби преподобним печерським, "Минея обшая", Патерик, "Бесѣды св. Іоанна Златоустого на 14 посланій св. апостола Павла", "Бесѣды св. Іоанна Златоустого на дѣянія Святых Апостолов". У доданому до заповіту власноручному реєстрі книг єпископа Рязанського й Муромського Гавриїла Буржинського († 1731) значилися: Тріодь Пісна, Часослов, Акафіст св. великомучениці Варварі, "Осьмогласник", "Правило к божественному причащенію", "Диалогизм духовный", "Алфавит духовный". Майже з лаврських видань складалася бібліотека митрополита Тобольського й Сибірського Антонія Нарожницького († 1748): Псалтир, Часослов, Тріоді — Цвітна і Пісна, Новий Завіт, Требник, Євангеліє, Апостол, Псалтирка, Полуустав, Псалтир з коротким тлумаченням, Служебник, 2 Панегірики 1744 р. У різній кількості книги печерського друку побутували також в інших — практично всіх — архієрейських приватних книгозбірнях [5, с. 245–246].

Описи майна духовних осіб характеризують інтереси до книжок вищого духовенства українських монастирів з вихованців Києво-Могилянської академії, зокрема Києво-Печерської лаври. Так, у реєстрі майна Печерського архімандрита Луки Білоусовича значилося 56 рукописних і друкованих книг (38 назв), з них 7 — печерського друку, 7 — московського, 15 — петербурзького, 4 — виданих латинською й німецькою мовами [7, арк. 10 зв.—11]. По смерті Порфирія Падуновського, який значився соборним старцем Києво-Печерської лаври й ігуменом Зміївського Преображенського монастиря, залишилося понад 50 книг, з них 20 — латинською мовою [9, арк. 19—25]. Соборний ієромонах Гедеон Каменський, племінник архієпископа Московського й Калузького Амвросія Зертис-Каменського, залишив по смерті, окрім речей побутового вжитку, бібліотеку із 33 рукописних і друкованих книг [10, арк. 7,8]. У приватному зібранні ігумена Дятловицького, згодом Новопечерського Свенського монастиря Інокентія Ждановича значилися Євхологіон, Служебник і Требник "на латинском и греческом диалектѣ" (з поміткою бібліотеки Києво-Печерської лаври), книги польською мовою "Казания послѣ недели" (у двох примірниках) і "Скарга", яку Інокентій перед смертю заповідав до Лаврської бібліотеки. Як свідчив печерський ієромонах Антоній, цими книгами ігумен Інокентій користувався ще під час перебування в Дятловичах [8].

Як бачимо, у приватних бібліотеках церковних діячів з вихованців Києво-Могилянської академії переважали книги слов'янською мовою, значною мірою це були богослужбові книги, потрібні їм у церковно-адміністративній діяльності, проте значний відсоток становили й полоно- і латиномовні книги, що пояснювалося відповідним рівнем освіченості в Києво-Могилянській академії, траплялися й книги грецькою чи французькою мовами. Особливо багато книг було в керівників Печерської друкарні, чи в тих осіб, які були причетні до видання книг і отримували за це плату книжковими прикладками, а також архієреїв із лаврської братії. Зокрема, кількість книг одного з керівників Печерської друкарні Веніаміна Фальковського була така значна, що в Лаврі по його смерті (1750 р.) було створено комісію зі знавців латині у складі Гликерія Зорковського, Іраклія Лятошевича та Якова Русичевського для описування речей і книг померлого. З усієї їх кількості (192 книги) було: 129 латинських і 63 слов'янські (з них 7 рукописних, 10 книг печерського друку, 3 — львівського, 4 — петербурзького, 10 — московського, 2 — Могильовської друкарні, 2 — Віденської, 1 "на греческом диалекте", 1 латино-грецька і 1 греко-слов'янська) [9, арк. 7—11].

У деяких діячів, зазвичай високого церковного рангу, переважали саме іншомовні, західного походження, книги. Так, ігумен Київського Пустино-Миколаївського монастиря Христофор Чарнуцький ще за життя передав Лаврі частину своєї бібліотеки — 119 друкованих книг (з них 7 слов'янською мовою і 112 — польською й латинською мовами) і 51 рукопис [11, арк. 6—8]. Особиста бібліотека архієпископа Чернігівського й Новгород-Сіверського Іларіона Рогалевського налічувала 138 друкованих книг: 8 — печерського друку (серед них Акафіст седмичний, Тестамент, Каноник, "оправній в бѣлій паргамѣнъ под маренусъ въ пуделку", Акафіст новий), 67 — московського, 11 — санкт-петербурзького, 2 — чернігівського, 20 книг — "польской и немецкой печати"), а також чимало рукописних, переважно латиномовних, книг [12].

Наявність такої значної кількості полоно- та латиномовних книг у приватних книгозбірнях лаврських діячів засвідчує, що українська національна еліта в особі духовенства й шляхти часів середньовіччя була тісно пов'язана з польською культурою. Зокрема, це отримана ними відповідна освіта — в Києво-Могилянській академії особливої уваги надавали латинській мові, навчанню в західноєвропейських навчальних закладах і контактам з ними, можливості українських ієрархів придбати необхідні книги за кордоном тощо. На думку І. Шевченка, культурна орієнтація української шляхти на Польщу тривала до середини XVIII ст. [14, . 129].

Читацькі інтереси тогочасного вищого духовенства фіксують також власницькі написи на книгах і рукописах, які відклалися в рукописних монастирських зібраннях. Зазвичай це записи дарчого характеру. Так, рукописний "Хрисмологіон" з бібліотеки Києво-Печерської лаври містить маргінальний запис "...высокопреп(одо)бнѣйшій г(оспо)д(и)н о(те)ц Архімандрит Геннадій приложилъ до книг Бібліотеки Кіево-печерскія". Підпис того ж ієрарха Геннадія Комаровського значиться також на творах Св. Кирила, архієпископа Єрусалимського та аркушах інших рукописних книги Лаврської бібліотеки. Інший запис засвідчує, що Слов'янський переклад латиномовного твору Феодора Студита, зроблений митрополитом Тобольським і Сибірським Антонієм Стаховським, передав у Лавру з дарчим автографом його наступник на митрополичій кафедрі Філофей Лещинський, у схимі Феодор [5, 91].

На сьогодні збереглися маловідомі історико-статистичні описи єпархій, вивчення яких дає нам цінну інформацію про надходження й зберігання книг у приходських храмах і монастирських книгозбірнях різних регіонів України [1; 2; 3]. У нашому контексті це дані про книги, які належали українському вищому духовенству і з певних обставин потрапили до церковних чи монастирських бібліотек. Зазначені історико-статистичні описи містять унікальну інформацію — вони фіксують помітки, екслібриси, маргінальні, вкладні та інші записи на стародруках, які вказують на власника книги, а також шляхи й обставини, за яких вони потрапили в той чи інший регіон України. Ці дані у свою чергу дають можливість реконструювати склад приватних бібліотек тих чи інших духовних осіб. Крім того, вони дають уявлення про бажання власника книги якнайкраще розпорядитися нею з просвітницькою метою.

Подані на сторінках історико-статистичних описів записи на стародруках засвідчують, що іноді вище духовенство дарувало книги до своїх маєтків, або вотчин обителей, де вони несли свою духовну службу. Майбутній митрополит Чернігівський і Новгород-Сіверський Димитрій Ростовський (Туптало), коли ще був архімандритом Чернігівського Єлецького монастиря, 1698 р. подарував Євангеліє київського друку 1697 р. до монастирського маєтку с. Серединки [2, кн. 5, 279]. Інший чернігівський преосвященний — архієпископ Антоній Стаховський залишив у подарунок для своєї резиденції Євангеліє московського друку 1703 р., про що засвідчує запис: "Року божого 1720 постройся сіе евангеліе тщаніемъ и иждивеніемь келейнымъ недостойнаго архіепископа чернѣговскаго Антонія Стаховскаго до храму Св. Страстотерпецъ Бориса и Глѣба въ домъ архіерейскій въ чернѣговѣ градѣ за отпущеніе грѣховь" [2, кн. 2, 52]. Єпископ Суздальський Тихін Якубовський подарував низку книг до Вознесенського храму м. Коропа, зокрема книги печерського друку — Цвітну Тріодь 1702 р. та Октоїх 1739 р. На останньому зберігся напис: "1765 г. купленъ и отданъ въ храмъ вознесенія, что въ градѣ Коропѣ Т(ихономъ е(пископомъ с(уздальскимъ)" [2, кн. 5, . 354]. Раритетом є Октоїх київського друку 1699 р., який зберігався в Ніжинській Миколаївській церкві, з написом, який засвідчує, що він подарований найвищим церковним сановником українського походження — місцеблюстителем патріаршого престолу Стефаном Яворським: "смиренный Стефанъ Яворскій милостію Божію митрополить рязанскій 1702 апр. 23 д. дарствовалъ сію книгу брату своему о. Павлу Яворскому въ знаменіе благословенія Божія" [2, кн. 7, 374].

Збереглися також дані про те, що низка книг київського друку, які раніше були в складі приватних архієрейських бібліотек, пізніше за невідомих обставин потрапили до приходських церков Чернігівщини. Так, на одному з євангелій с. Олишівки Чернігівської єпархії зберігся напис: "сіе евангеліе келейное преосв. Митрополита Тобольскаго и Сибирскаго Антонія Стаховскаго, присланное въ даръ отъ обители св. Кіевопечерской" [2, кн. 5, с. 268]. Служебник київського друку 1653 р., виявлений у с. Козляничах, містив примітку "изъ числа книгь преосв. Тимофея митрополита Московскаго" [2, кн. 6,

с. 187], тобто книга була в користуванні Тимофія Щербацького, який у 1748—1758 роках був Київським, а в 1758—1767 роках Московським митрополитом. 12 Службових Міней московського друку 1741 р. із с. Гиносівки на Слобожанщині мали напис: "сь книгъ Игумена и намѣстника Троицкой Сергіевской Лавры Феодосія Іоанковского" [3, отд. 4, с. 160] (Янковського), який згодом — у 1745—1750 роках — став керівником Санкт-Петербурзької єпархії.

З числа духовних осіб, авторів книжкових записів, переважало духовенство київських монастирів. Так, Псалтир київського друку 1704 р. з с. Опанасівки Гадяцького повіту мав напис: "1751 р. іеромонахъ Викторъ Кіевской Лавры на поминовеніе родителей своихъ іерея Емеліана, іерея Феодора, Анны" [1, с. 337], а Євангеліє київського друку 1712 р. — напис: "Року 1718 іюля 10 надалъ сію книгу, євангеліє св., іеромонахъ Федоръ Лебединскій, законникъ монастыря Свято-Михайловскаго Золотоверхого Кіевскаго, за отпущеніе грѣховъ своихъ до обители Свято-Троицкой Красногорской Чернусской на вѣчное употребленіе и незабвенную себѣ память" [1, с. 357].

Книги Печерської друкарні також дарувало власне духовенство Печерського монастиря, іноді з власних мотивів. Так, Служебник київського друку 1629 р. із храму с. Євминки на Чернігівщині (не належало до лаврських вотчин) містив напис: "року 1689 іюля 14 д. сей служебникъ дань на престолъ до великой церкви пресвят. Богородицы печерскія іеромон. Іоасафать, старець честный соборный", тобто член керівного органу Києво-Печерської лаври — Духовного Собору [2, кн. 5. с. 438]. Відомо, що видання Печерської друкарні дарували і особисто настоятелі Печерського монастиря: в храмі с. Осколки Чернігівської єпархії перебувало Євангеліє 1745 р. з написом: "далъ въ церковь первомученика Стефана осколковскую архимандритъ Зосима Валкевичъ на прошеніе священника осколковскаго Іоанна Давидовича Шипулинскаго" [2, кн. 7, с. 104].

Дослідженню маргіналій на українських стародруках із колекції стародруків НБУВ, зокрема тих, що перебували в приватному користуванні духовних і світських осіб різних населених пунктів Лівобережної України та Слобожанщини, присвячене окреме дослідження М. Шамрай [13]. Так, запис на Пролозі московського друку 1643 р. засвідчує приналежність книги до бібліотеки митрополита Київського й Галицького Діонисія Балабана, в яку книга потрапила як дарунок архімандрита Києво-Печерської лаври Інокентія Гізеля (1658 р.) [13, с. 171].

Слід зазначити, що маргіналії на стародруках дають іноді уявлення і про сприйняття автором тієї чи іншої інформації з книги. Особливо показова в цьому контексті підбірка записів відомого письменника та релігійного діяча Лазаря Барановича на його авторських примірниках з колекції НБУВ. Як стверджує М. Шамрай, ці записи, зроблені за період між 1670 і 1691 роком, можна поділити на п'ять груп: 1) прозові твори — теологічний коментар та доповнення до друкованого тексту; 2) політичні твори у віршованій і прозовій формі; 3) віршовані твори релігійно-філософського змісту; 4) цитування античних і християнських авторів; 5) фіксація стихійних явищ, особистих емоційних станів [13, с. 10, 11]. Комплекс цих поміток яскраво ілюструє як літературну, богословську й проповідницьку діяльність, так і політичні уподобання та духовний світ визначного представника Української церкви і культури.

Наведений матеріал засвідчує важливість використання таких джерел, як духовні заповіти й описи майна духовних осіб, різного роду записи на книгах, історико-статистичні описи єпархій тощо для вивчення інтелектуального потенціалу вищого українського духовенства ранньомодерного часу. Крім характеристики читацьких інтересів, вони також дають можливість реконструювати склад приватних та монастирських книгозбірень. Маргіналії та інші записи на стародруках у свою чергу дають іноді уявлення про сприйняття автором тієї чи іншої інформації з книжки, а загалом — про рівень духовної культури українського суспільства того часу.

1. *Грановский А*. Полтавская епархия в ее прошлом и настоящем (Историко-статистический опыт). – Вып. 1.
2. *Гумилевский Ф*. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Чернигов, 1873–1874. – Кн. 1–7.
3. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. – М., 1852–1858. – Отд. 1–5.
4. *Ісаєвич Я*. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Л., 2002.
5. *Кагамлик С*. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). – К., 2005.
6. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. – Т. XI (1721). – Приложение VII.
7. Російський державний історичний архів (РДІА). – Ф. 796, оп. 42, спр. 61.
8. Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України) – Ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 1063.
9. ЦДІАК України. – Ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 1095.
10. ЦДІАК України. – Ф. 128, оп. 1 загальночерн., спр. 1219.
11. ЦДІАК України. – Ф. 128, оп. 2 черн., спр. 3.
12. ЦДІАК України. – Ф. 128, оп. 2 черн., спр. 6.
13. *Шамрай М*. Маргіналії в стародруках кириличного шрифту XV–XVII ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. – К., 2005.
14. *Шевченко І*. Польща в історії України // Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. – Л., 2001. – С. 129.

The high Ukrainian clergy's intellectual potential and reader's interests of the early-modern time: the characteristic of poor known sources for research.

The poor known sources to research high Ukrainian clergy's intellectual potential of the early-modern time such as testaments, description of property of spiritual persons, book donations, ex-librises and other inscriptions in the books are characterized in this article. The meaning of historical-statistic descriptions of eparchies (especially of Chernihiv, Kharkiv and Poltava), which contain rich information about possessive inscriptions on the old printed books of spiritual persons and illustrate their readability, are also shown there.

З ЕПІСТОЛЯРНОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ 1920-х — 1930-х рр. О. НІКІФОРОВ І УКРАЇНСЬКА ФОЛЬКЛОРИСТИКА 1920-х — 1930-х XX ст.

Тетяна Шевчук, Валентина Новійчук

Відомий російський фольклорист Олександр Ісакович Нікіфоров народився в Петербурзі 9 (22).06.1893 р. й помер від голоду в блокадному Ленінграді 21.04.1942 р. Був учнем академіка В. М. Перетца (закінчив 1917 р. Петроградський університет). З 1922 р. працював в академічних закладах та вузах Ленінграда. Справою всього життя О. Нікіфорова було збирання і вивчення російських казок. Записи заонезьких, пінезьких та мезенських народних казок, зроблені вченим протягом 1926—1928 роках, за кількістю матеріалу переважають відомий збірник О. Афанасьєва. У 1961 р. частину цих записів опублікував В. Пропп в академічній серії "Памятники русского фольклора" під назвою "Северно-русские сказки в записях А. И. Никифорова". О. Нікіфоров виконав основну частину роботу з текстологічної підготовки академічного тритомника "Онежские былины". Основна частина праць О. Нікіфорова і його фольклорних записів, що зберігаються в Петербурзькому відділенні Архіву Російської академії наук (фонд 747), лишилася неопублікованою; частину матеріалів із передмовою С. М. Азбелева побачили світ у журналі "Живая старина" 1994 р. під назвою "Фольклор 1920—1930-х годов в записях А. И. Никифорова". Залишилася в рукопису (у зв'язку з війною) монографія про російський обрядовий фольклор, а також захищена навесні 1941 р. докторська дисертація, присвячена доведенню усного походження "Слова о полку Ігоревім". В Архіві РАН зберігається незакінчена велика монографія з морфології казки, над якою вчений працював у 1920-х роках. Цікаві

для фольклористів і статті О. Нікіфорова, написані для "Словаря литературных типов", роботу над яким було розпочато 1936 р. (до авторської групи входили провідні вчені того часу: В. Адріанова-Перетц, М. Азадовський, Е. Гофман (Померанцева), Ю. Соколов та ін.). Статті О. Нікіфорова "Кощей", "Макар", "Яга" — досвід функціонально-семантичного опису фольклорних образів (з передмовою В. Бахтіної опубліковані в ж. "Живая старина". — 1994. — № 2). У кн. 8-й "Етнографічного Вісника" за 1929 р. опубліковано чималу статтю О. Нікіфорова "Сьогочасна пінезька казка (деякі проблеми казкознавства в світлі крайового матеріалу)". У ній порушено важливі питання текстології, виконавства, запропоновано вивчати не окремі сюжети, а цілі сюжетні гнізда, викладено методу збирацької роботи, яку виробив О. Нікіфоров під час експедицій.

Статті О. Нікіфорова про тогочасну пінезьку казку та про так звану біологію казки написані в річищі провідних тенденцій російської й української фольклористики 20—30-х років XX ст. з їхньою особливою увагою до проблеми районування народного епосу — казок та українських народних дум. Учений дійшов висновку: казка (навіть сюжетно) живе вузькими районами, що дало йому підставу говорити "про якесь природне районування великих репертуарних казкових мас". Ці висновки О. Нікіфоров уважав надзвичайно важливими для казкознавця (так само К. Грушевська у своїх працях наполягала на пріоритетному напрямку порайонного обстеження кобзарського репертуару). О. Нікіфоров поставив перед дослідниками казки ще одне питання: чи є різниця сюжетних репертуарів різних районів явищем рівнобіжним культурно-історичним і етнографічним особливостям цих районів, явищем закономірним і загальним. На прикладі В'ятської, Пермської і Новгородської губерній О. Нікіфоров показав, що районне відокремлення казкових репертуарів — явище загальне. Вчений назвав це законом географічного районування репертуару. Але що є визначальним у порайонній відокремленості тієї чи іншої казки? "Поки немає досить матеріалу казок, зібраних за однією методою, з різних географічних місцевостей, — немає змоги встановити шляхом порівняння ті чинники, що їх визначають специфічне в районовій казці. Визначити ці чинники — то велике й особливе завдання для дослідників". (О. Нікіфоров, "Сьогочасна пінезька казка…", с. 73.) Учений висловив думку, що крайова збирацька робота стимулюватиме культурно-етнографічні й соціологічні студії в казкознавстві.

Листи О. Нікіфорова до В. Петрова збагачують сучасного читача не тільки новою інформацією стосовно методики польових досліджень, що провадилася у 20—30-х роках XX ст., а й розкривають суто людський вимір контактів російських і українських учених. Так, 23 жовтня 1929 р. на засіданні Етнографічної комісії ВУАН було винесено ухвалу "не вважати М. З. Левченка на дальший час за члена комісії" у зв'язку "з контрреволюційними вчинками" (протокол засідання зберігається в Національних архівних наукових фондах рукописів та фонозаписів (далі — НАН ФРФ) ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. — Ф. 1—1 дод., од. зб. 43, арк. 40). О. Нікіфоров, безперечно, знав про трагедію М. Левченка, підтримував його, надсилаючи відбитки своїх робіт (статті про казку, опубліковані в збірнику, що його уклала О. Капіца), а в листі до В. Петрова від 21 грудня 1929 р. з тривогою запитує: "Благополучен ли Николай Захарович?" Листи О. Нікіфорова сповнені глибокої симпатії і до тогочасного "Етнографічного Вісника", і до українських фольклористів.

Увазі читачів пропонуємо девять листів О. Нікіфорова, що зберігаються в НАН ФРФ, надісланих секретарю Етнографічної комісії ВУАН В. Петрову протягом 1928—1930 років. Кінець 1920-х — початок 1930-х років в історії української науки позначені духом високого наукового піднесення і були дуже плідними в галузі літературознавства, фольклористики, історії. Про наукові здобутки українських колег із шаною і щирим захопленням неодноразово висловлював у своїх листах О. Нікіфоров. Зокрема він наголошу-

вав на першості українських учених у розробці актуальних питань гуманітарних наук. Досліди цих років принесли багато нового матеріалу, по-новому оцінили чимало старих і відомих фактів. У цей час виникли нові наукові осередки і школи, що дали значні результати наукової праці, які й на сьогодні залишаються неперевершеними.

Разом із тим кінець 1920-х — початок 1930-х років був періодом ідеологічного тиску і нищення не тільки установ ВУАН, а й непересічних особистостей, які досягли в науці чималих успіхів. 1928 рік "означений" як гранична межа, з якої почалися планомірні утиски українських учених і української науки *. Листи О. Нікіфорова цікаві тим, що дають уявлення про наукову атмосферу того часу, віддзеркалюючи стан душі, думки і почуття людини під впливом непростих обставин суспільного життя.

Дев'ять листів (1928—1930) О. Нікіфорова, адресованих В. Петрову, становлять 22 аркуші жовтуватого паперу, розміром 12 см x21 см, заповнених текстом з обох боків, писаним від руки переважно чорним чорнилом. Листівка від 23.IX.1928 р. і лист від 16.X.1928 р. написані зеленим чорнилом, яке під дією сонячних променів має здатність вигорати, і які через 80 років від часу написання читаються з великими труднощами. У правому верхньому куті листів зазначено дату і місце написання.

На відміну від багатьох епістолярних зразків 20-30-х років XX ст. листи О. Нікіфорова написані дуже сучасно і ніби відновлюють безперервний живий зв'язок і духовний контакт із сучасниками. Стиль і лексику автора листів у публікації збережено без змін.

- - - - - -

*"…українська наука, в тому числі українське літературознавство, до 1928 року не зазнавали якихось спеціальних репресій". (*Кравців Б*. Розгром українського літературознавства // "Записки Наукового товариства ім. Шевченка" — Париж—Чикаго, 1962. — т. CLXXIII. — С. 220.)

2.IX.28.

Ваше любезное письмо, глубокоуважаемый Виктор Платонович, я получил и очень благодарю за него. Теперь буду ждать листы своей статьи, чтобы выслать Вам замеченные опечатки. В отношении вопросника, полагаюсь на Ваше усмотрение и опыт. Если это нужно, даже пожалуй сократите. Только по-моему, дробность вопросов не помешает. О себе пока молчу — очень занят приведением в порядок сказок. Даже рецензиями заняться некогда, хотя есть кое-что из книг любопытное. Напр. работы В. Проппа, О. Капицы. Надеюсь все таки как-н[и]б[удь] их прорецензировать для "Етн. Вісн". Жму Вам руку и шлю привет. Уваж.[ающий] Вас.

А. Никифоров.
Петроград, 16.X.28.

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Извините великодушно, что я задержался с ответом на Ваше любезное письмо. Я думал — вот-вот напишу программу "о картофеле" и тогда Вам отвечу. Но дела сильно оттянули составление вопросника, а с ним и письма.

Теперь и вопросник готов, прилагаю его Вам при этом письме. Конечно, пожалуйста, редактируйте его по своему усмотрению, если это покажется нужным. Лишь бы не пострадала полнота вопросов. Я заинтересован только в этом.

Благодарю Вас также за корректуру первого листа моей статьи о Пинежской сказке. Я ее просмотрел и посылаю одновременно с письмом Вам в Киев. Конечно, вести корректуру языка я не могу, но в этом полагаюсь целиком на авторитет Ваш и Академии. Я позволил себе поправить только два-три слова, мне показавшиеся очевидной ошибкой, в одном случае, переводчика, в другом — наборщика. Подписал к печати я "на случай", наверное, моей подписи не надо.

Т.[аким] обр.[азом] теперь буду ждать продолжения. Конечно, было бы хорошо, чтобы вся статья пошла в одной книжке.

Теперь маленькая просьба. Практика и Российской, и Украинской Академий дает мне

надежду увидеть оттиски своей статьи. Если я в этой надежде не ошибаюсь, то я и хотел бы Вас попросить:

1. Если можно и это не превысит расхода в рублей 10–15 сделать мне еще оттисков 50 дополнительных к "авторским". Я согласен даже не на оттиски, а на "вырезки". Расход в 10–15 рублей я возьму на себя.

2. Если можно – облечь эти оттиски или вырезки в обложку, хотя бы и без титульного листа.

Разумеется, обе просьбы я ставлю робко и условно (если можно и не обременит Вас хлопотами). Если это неудобно, забудьте ее.

Я отыскал у себя записку, по которой значится, что оттиск своей статьи "К вопросу о задачах и методах науч[ного] собир[ания] произв[едений] устн[ой] нар[одной] слов[есности]" я Вам послал еще в июне. Так ли это? Если не получили, то пришлю, у меня еще осталось немного. А сейчас посылаю мелочишку из сборника А. И. Соболевскому. Примите и не обезсудьте за скромность. За приглашение прислать материалы – спасибо. Я им воспользуюсь, но колеблюсь пока в выборе. Думаю, что колебания разрешатся скоро.

Я нынче ездил на реку Мезень, в третий и, думаю, последний раз, за сказкой. Материал колоссален и интересен. Я вывез больше 20 печ. лл. сказок, которые все еще не могу привести в порядок. Они то и отнимают у меня массу времени. А Вы ездили по Украине? Тоже, вероятно, с хорошим умолотом надо поздравить? Во всяком случае желаю Вам успехов. В Питере ничего нового. В университете опять гонения на этнографов и фольклористов. Академия шумит и варится в соку предвыборных страстей.

Итак пока желаю всего лучшего и жду дальнейших корректур.

Уважающий Вас А. Никифоров.

Р. S. Разрешите Вас попросить передать один экз. вырезки Н. З. Левченко.

Ленинград, 23.II.29.
Мытнинская наб., 3, кв. 1.

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Винюсь перед Вами за неосуществленные предположения: и рецензии не прислал, и статью задержал. Простите, пожалуйста. Так случилось, что все время последнее ухлопал честно на небольшую книжечку по фольклору, которую писал для л-градского радиоуниверситета, частью на работу редактирования одного произвед. Л. Н. Толстого для Московского Юбилейного Изд. Собр. его сочинений. Туда меня пристегнули еще с осени. Сейчас на днях развязываюсь с этой работой для Москвы и тогда непременно пошлю статью для "Етн. Вісн.". У меня две готовы, но надо подчистить немного, и на это-то пока не урвать времечка. Надеюсь, еще успею попасть в 10-ую книгу.

Радуюсь, что Вы организуете Сказочную Комиссию в Киеве. Это значит, там дело пойдет интенсивно, а раз начнут украинцы продвигать сказку, и кацапы что-нибудь придумают.

Посылаю Вам две своих мелочишки, оттиски из "Сказочн. Комиссии за 1927 г.", а также выпущенный недавно сборничек "Семинарий русской филологии акад. В. М. Перетца" (я вел издание). Скромная книжечка и с ошибками, но на лучшее и большее не хватило средств.

Теперь еще раз хочу напомнить Вам свою просьбу об оттисках статьи моей о Пинежской сказке. Делаю это просто для памяти. Боюсь, чтобы не забыли. К слову, а вырезку рецензий Вы не делаете? Неверное, нет, раз я не получил своих рецензий.

Хочется также спросить, как дело с вопросником о легендах картофельных. Разослан он или нет? Не торопитесь отвечать, если некогда, но при случае – черкните.

В Питере никаких новостей, кроме известных Вам из газет, академических, т. е. о наших выборах.

При Геогр.[афическом] Общ.[естве] организована комиссия детского фольклора. Тоже замышляют о своем издании. На днях мне говорили, что готов маленький сборничек к печати.

Извините, пожалуйста, что долго не писал. У меня дядюшка болел крупозным воспалени-

ем легких, и мне приходилось возиться с его лечением.

Жму руку и желаю Вам всякого благополучия и успехов.

Уважающий Вас А. Никифоров.
Ленинград. 27.VI.29.

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Благодарю Вас за присылку 8-й книги Етногр. Вісн. Теперь буду ждать оттисков. Напомню, что я просил Вас когда-то сделать их хотя бы в виде вырезок, но с обложками. Если теперь не поздно — припомните. Ну, а поздно — не беда. Пусть идут как есть.

Что Вы собираетесь делать летом? Мое лето, по-видимому, нынче пропадет. Мне придется в начале июля поехать с больной матерью на Кавказ. Ей предстоит лечение на водах. А я, очевидно, буду скучать и бродить по горам.

8-я книга Етн. Вісн. очень интересно составлена. По-моему, журнал Ваш растет и это очень симпатично. Говорю это не по пристрастию, а искренне сравнивая напр. с "Худож. фольклором" московским. Хотя там тоже мои статьи печатались и я след[овательно] должен быть также заподозрен в пристрастии к нему — но скажу, что "Худож.[ественный] Фольклор" несравненно слабее "Етн. Вісн". И это не одно мое впечатление.

Ну, пока, пожалуй, скажу Вам до свидания.

Николай Захарович писал мне давно уже, что статья моя для 9-ой книги Етн. Вісн. о заонежском сказочнике сдана в перевод. Если нетрудно будет, пришлите мне корректуру хотя бы в верстке — взглянуть одним глазком.

К осени выйдет одна моя статья листа в 3 о сказке в сборнике сказок, переиздаваемых О. И. Капицей. Вам пришлю оттиск, если дадут.

Николаю Захаровичу привет, а Вам также и пожелания всяческих успехов и удачного лета.

С искренним почтением А. Никифоров.
Ленинград. 21.XII.29.

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Спасибо Вам за письмо. Желаю успеха в кодификационной работе. В. И. Маслова я знаю, как хорошего работника и уверен, что в его руках работа пойдет хорошо. Украина задает сейчас тон. Для нас, кацапов, это завидно, но приятно, что есть местности, где и в нашей области дело делается.

Жду 9-ой книжки Етн. Вісн. Что касается моей статьи для 10-ой, то сегодня, наконец, я успел собрать деньжат и сдал ее в переписку. Т.[аким] обр.[азом] думаю, что через неделю она будет переписана, а через полторы или две будет у Вас в Киеве. Статья о "Докучной сказке", сделанная на материале. Тексты маленькие, (но их там ок[оло] сотки) придется печатать без переводов. Среди текстов есть и украинские, хотя таких немного. Но надеюсь, что моя статья даст повод кому-нибудь из украинцев написать дополнение к ней на украинском материале. Впрочем посмотрите сами — если понравится, то и я не откажусь поработать над украинскими текстами, буде их удастся собрать маленькой анкеткой. Но все это впереди. А пока простите за задержку. Объясняется она исключительно нехваткой денег.

Материалы картофельные буду ждать с интересом, так же, как и Вашу статью ("совсем наоборот" В. В. Гиппиусу) о Козмо-Демьяновской легенде.

Значит, до скорого свидания.

Жму Вашу руку и желаю всего лучшего.

А. Никифоров.

У нас ничего нового, кроме Вам известного. Сказочная Комиссия работает вяло. Опять зашевелились фольклористы в ИЛЯЗВ'е да только пока неясно, что будет. Посылаю Вам и Н. З. Левченко свою последнюю статью. Предупреждаю только, что типография в оттисках ошибочно вырезала 7 страницу библиографии, приложенной к статье и имеющейся в самой книге.

Ленинград. 7.І.1930.

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Спасибо Вам за письмо. Сейчас посылаю Вам статью о докучной сказке. Надеюсь, что самые тексты переводиться не будут, а кроме того, нельзя ли Вас просить также оставить без перевода и специальную терминологию (напр.скреп, стык, фразоповторы, коротушки, издевки и др.). Ведь украинскому переводчику все равно выдумывать самому параллельные слова на укр.языке, так не лучше ли временно оставить мои великорусские термины? Конечно, это всего лишь просьба, хотя, если возможно, примите ее во внимание.

Другая просьба — если статья пойдет и будет печататься, то нельзя ли ввиду наличия в ней материала текстов просить корректуру в гранках или верстке. Мне бы очень хотелось подчистить статью еще раз в мелочах. Прибавок делать не буду и корректуру не задержу.

Кажется все. Если статья не пойдет, посылайте обратно, я отдам Соколовым в Москву: они просили ее у меня, да уже очень медленно печатают они, я и колебался.

За программы мои еще раз благодарю. А сегодня я получил № 10 "Бюлетеня" Е. К. за 1928 г. и немножко недоумеваю, почему этот номер попал ко мне после № 11 1929*. А вообще мне бы очень хотелось иметь полный комплект бюлетеней и очень прошу Вас, если есть еще старые № №, распорядитесь, пожалуйста, выслать мне. Я с удовольствием вышлю их стоимость. Бюлетени мне интересны тем обилием сырья и программ, какие в них есть. Я имею пока только два № №: 10 за 1928 г. и 11 за 1929 г., и больше ни одного.

Идея кабинета изучения деревни мне кажется актуальной и в наше время положительно нужной. Даже и в этом отношении Украина опередила нашу Ак. Наук. Хвала Вам. Новые организации и новые люди смелее и инициативнее старых.

А как дело с 9-ой книжкой Етн. Вісн.?

Желаю Вам всего лучшего.

Ваш А. Никифоров.

Мне Поливка пишет, что напечатан IV том "Anmerkungen" и что будет еще V-й том. Чрезвычайно интересно! О том, что его старые статьи в Праге перепечатываются в виде собрания сочинений и уже вышел 1-й томик, Вы знаете?

*Вероятно потому, что в № 10 моя программа о картофеле?

Ленинград. 27.I.30.

Глубокоуважаемый Виктор Платонович !

Спасибо Вам за письмо от 17 января. Если моя статья о Докучной сказке идет в 10-й книге Етн. Вісн. — хорошо. Буду ждать корректуры. Вас поздравляю с пишущей машинкой. Это действительно ценное приобретение. Вы правы, похвастався им.

На Ваш вопрос назвать специалистов по материальной культуре думаю, что я Вам окажусь мало полезен. Молодежь этого рода я не знаю да и рекомендовать сейчас воздерживаюсь. Молодежь сейчас не надежна. А люди постарше или совсем старше Вам известны, вероятно, не хуже меня. Не говорю уже о Д. И. Зеленине. А фамилии Н. П. Гринковой и Е. Э. Бломквист и их сотрудниц по этногр. отд. Рус. Музея вероятно Вы прекрасно знаете. Новых же совсем лиц не берусь называть. Так что по этому пункту прошу меня извинить.

Сегодня получил № № 5, 6, 7, 8, 9 Бюлетеня Етногр. Комісії и оттиски программ из № 2 и 4 того же Бюлетеня. Очень благодарю. Материал интересный. Достаточно этого письма в качестве уведомления о получении или нужно еще послать официальное извещение? На программке написано: "Просьба уведомить о получении".

Вот все. На время мне придется отойти от фольклора, т. к. московская комиссия по изд. Толстого навалила на меня редактирование ряда произвед. Толстого. Придется срочно и вплотную засесть. Но надеюсь, что все таки кое-что удастся делать и по сказке.

Новостями нашими не хвастаюсь. Не ловлю их.

Значит покамест до свидания. О рецензиях подумаю. Как то душа у меня к ним не очень лежит.

Желаю Вам успехов.

Ваш А. Никифоров.
Ленинград. 27.III.30.

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Получил я и Ваше письмо и оттиск Вашей статьи о легенде про неплодную мать и нерожденных детей. Очень и очень благодарю.

Статья интересная и материалы у Вас свежие, так что приятно читать. Меня заинтересовал только один вопрос — опубликованные Вами материалы собраны как ответы на Вашу анкету или другим путем? Если это анкетный материал, то поразительно то, что его так мало. В сущности для построения текста типичной украинской редакции легенды, как будто (если я правильно понял Вас) материала мало. Его хватает только для общего представления об украинских сюжетах легенды, вернее о схемах легенды, встречающихся на Украине.

Впрочем м.[ожет] б.[ыть]я и ошибаюсь, п.[отому] ч.[то] признаюсь я пропустил работу Гнатюка 1922 года. Вы заставляете меня ее прочитать. Спасибо.

О себе не пишу, т. к. нечего. Жду "Етногр. Вісника" и весны.

Благополучен ли Николай Захарович?

Во всяком случае Вам желаю всяких благополучий и успехов.

Уважающий Вас

А. Никифоров.

Ленинград. 23.IV.30

Глубокоуважаемый Виктор Платонович!

Приношу Вам сердечную благодарность за ответы на мою анкету. Я получил 64 конверта. Т. к. Вы сначала обещали 55, то надо думать, что цифра 64 включает все существующие в природе подобные письма. Я их бегло уже просмотрел. Материал нельзя назвать ни обильным, ни особенно ценным. Оснований для большой работы не дает. А статейка для Вашего журнала выйдет. Я постараюсь ее написать летом, т. к. сейчас занят другим. Посему прошу у Вас разрешения задержать у себя на летний период присланные материалы.

Разрешите воспользоваться случаем также сказать несколько слов по поводу общего впечатления от ответов на анкету. Вы правы, что есть корреспонденты "лучшие" и худшие. Среди последних есть из рук вон плохие. На безрыбье, конечно, и рак рыба и всякое даяние благо. Но в некоторых случаях, мне кажется, что материал мог быть получен значительнее и от лучших и от худших корреспондентов если к тому побудить их каким н[и]б[удь] каверзным вопросом. Ответы на мою программку показывают, что собиратели отнюдь не собирают материал, а дают то, что сидит в их собственной памяти. И этим ограничиваются не только худшие, но и лучшие. Поэтому я напр. теперь, если бы писал программу, непременно вставил бы такой вопрос: Опросите непременно 10 лиц из вашей деревни (5 мужчин и 5 женщин) и напишите, кто из них и какие ответы дал. Это вопрос примерный, его нужно проредактировать, но мне кажется, что он много лучше осветил бы состояние материала на месте. Пишу это Вам для того, чтобы, если Вы согласитесь с правильностью моего впечатления, использовали его для своих будущих анкет.

Что-то уж очень застрял "Етн. Вісн"? Благополучен ли он?

Каковы Ваши планы на лето? Куда-нибудь едете? Я кажется никуда не еду и сделаюсь жертвой редактирования Толстого. Перспектива невеселая, но неизбежная ввиду взятого на себя обязательства.

Жму Вам руку и шлю лучшие пожелания.

А. Никифоров.

Collecting and studying of the Russian fairy-tales were the matter of life of the famous Russian folklorist O. Nikiforov. Records of the Zaonezhzhya, Pinezhzhya and Mezen's folk-tales, done by the scientist during 1926—1928 years, prevail the known collection of O. Afanasyev after the amount of material. Greater part of the O. Nikiforov works remained unpublished, as well as most of his folk-lore records. The O. Nikiforov's correspondence to V. Petrov enriches a modern reader not only with new information concerning the field researches, that were carried out in 1920s — 1930 years, but also the human measuring of the contacts of the Russian and Ukrainian scientists is exposed.

ЕКСПЕДИЦІЯ НА СХІДНУ БОЙКІВЩИНУ

Руслан Дубина, Людмила Главацька

Україна сьогодні чи не єдина європейська країна, в якій етнографи та фольклористи мають ще доволі об'єктів для вивчення етнокультурної спадщини народу, як духовної, так і матеріальної. Комплексна експедиція сектору "Поділля" Музею народної архітектури та побуту України Національної академії наук України у складі Н. Зозулі (керівник), В. Богданова, Л. Главацької, Р. Дубини, що відбулася в жовтні 2007 р. у Рожнятівський р-н Івано-Франківської обл., лише зайвий раз підтвердила це. Свого часу, у 1984 р., до Музею було перевезено та встановлено в експозиції "Карпати" цілий комплекс будівель із названого регіону, а саме: "довгу хату" із с. Липовиця, стодолу із с. Небилів та "яму" (рублений льох) із с. Ясінь. Нинішнє етнографічне обстеження с. Липовиця та сусідніх сіл мало на меті виявити пам'ятки народної матеріальної культури, необхідні для обладнання садиби із згадуваною хатою, зібрати етнографічний матеріал для поповнення фондових запасників музею.

За історико-етнографічними особливостями цю територію відносять до Бойківщини, східної її частини, що, на думку дослідників, має певні локальні відмінності в народній культурі й побуті, які вирізняють її на фоні західних і центральних частин. Рожнятівщина покрита лісами та річками, населенню не вистачає орних земель, що вплинуло на його господарські заняття та побут. Під час експедиції обстежено віддалені села району: Липовиця, Луги, Суходіл. С. Суходіл, і зокрема, Липовиця, найбагатші на пам'ятки традиційної культури, особливо архітектури. У кожному селі опитували кількох інформаторів. Зроблені обміри, робочі креслення та замальовки. Проводили фотофіксацію місцевих ландшафтів, панорам, сільських вулиць, будівель, інтер'єрів хат тощо.

С. Липовиця розкинулося по обидва боки швидкоплинної гірської р. Чечви, відома дата його заснування — 1632 р. Тут і досі можна зустріти так звані "довгі" бойківські хати, покриті ґонтом, де під одним дахом із хатою розміщені стайня і шопа. Останні вже втратили своє пряме призначення (помешканням для худоби), їх часто перебудовують на житлові приміщення. Особливістю села є його гориста місцевість, де на окремих пагорбах видніються згруповані рублені "ями для бульби".

У живописному місці стоїть церква Святого Михайла, збудована в 1871 р., розписи якої виконані 1891 р. Всюди видно майстерність бойківських умільців, слава про яких линула навкруги. Найціннішою знахідкою експедиції є курна хата в урочищі Бездежа, що за 6 км від с. Суходіл. Її збудував Михайлишин Іван у 1867 р. На одвірку вирізьблено дату й хрест, ще один хрест вирізьблений на сволоці. Господар був заможною людиною, мав 10 га орної землі та сінокіс. Хату зводили з метою перебування в ній людей під час літнього випасу й утримання худоби та сінокосу.

У плані — це так звана "довга хата": хата + сіни + стайня "все під однов покрівлев" (під одним дахом), збудована зі смерекових "плениць" (брусів), вкрита спочатку соломою, а пізніше — драницею. Стеля в сінях відсутня. В усіх будівлях є дерев'яний "поміст" (підлога). У хаті праворуч від дверей — глинобитна курна піч. Дим із печі виходив в отвір, зроблений у стелі ("вікно в повалі"), отвір закривали дощечкою. Стіни в хаті білили на рівні зросту людини, а вище були в кіптяві. Біля печі — піл. Уздовж чільної та причілкової стіни стояли масивні лави на колодах, у яких видовбані дірки для куделі. Збереглися й "гряди" (жердки), на яких сушили дрова, одяг тощо.

Ліворуч біля дверей — мисник, зроблений із трьох полиць та нижнього "прилавка" (шафи з дверцятами). Освітлювали хату двома волоковими вікнами в чільній і причілковій стінах. За хатою — невеликий

садок, в якому ростуть яблуні, груші, сливи. Хату використовують і нині: влітку під час сінокосу та літнього випасання худоби.

Під час експедиції зібрані етнографічні, історичні відомості про заняття місцевого населення, особливості побуту, записані обрядові пісні, місцева термінологія. Виявлено кілька десятків етнографічних пам'яток: різьблені скрині для одягу, "куфри" (скрині) для пшениці, "гелетки" (діжечки) для квашення городини та зберігання сала, "коновки" та "коновчини" (дерев'яний посуд) для води, молока, сметани, хлібні діжі тощо. Майже в кожній хаті ще збереглися ткані білі "верети" (рядна) та яскраві килими-"дивани", які й тепер тчуть у цих краях.

У с. Липовиця з давніх-давен існував промисел виготовлення решіт та сит, який зберігся і донині. Займалися колись цим промислом майже в кожній оселі чоловіки, а тепер — більше жінки й діти. Решета робили діаметром 42 см-50 см. Для "лубу" (ободу) брали рівну, без єдиного сучка колоду зі смереки чи ялиці "сигліс", довжиною 1,5 м-2 м. Дно решета "зашивали" ликом із ліщини.

У с. Луги знайшли ще старих майстрів, які робили "кошелі" (кошики) різних розмірів, як для власного господарства, так і на продаж. "Кошелі" плели з ліщини, лози, заготовляючи пізньої осені "аби соки угнали" (коли припинявся сокорух). Вправний майстер за день виготовляв один кошик. Колись у селі їх умів робити кожний господар. Вузькі й довгі кошики завдовжки близько 1,5 м використовували для носіння сіна худобі до стайні, менші за розміром — для грибів, картоплі, яблук тощо.

Article is about research expedition of the employees of the Museum of Folk Architecture and Manners of Ukraine to Eastern Boykivschyna. It is about unique find — smoky 'kurna' oven — possibly the last one found in the mentioned region.

З ІСТОРІЇ ФОРМУВАННЯ СІЛЬСЬКИХ ПОСЕЛЕНЬ НАД РІЧКОЮ БУЖОК НА ХМЕЛЬНИЧЧИНІ (ЗА ЕКСПЕДИЦІЙНИМИ ДОСЛІДЖЕННЯМИ)

Зоя Гудченко

Досліджувані села Митинці, Вереміївка, Хотьківці, Заруддя Красилівського району Хмельницької області розкинулись понад річкою Бужок — перші два на лівому, решта — на правому березі. Місцевість низинна, часом заболочена. Греблі через Бужок з'єднують між собою названі села і утворюють ставки Митівський, Вереміївський, Хотьківський.

Річка Бужок колись слугувала межею адміністративно-територіальних одиниць земельного поділу. У XVIII ст. по ній проходив кордон між Волинським і Подільським воєводствами. Тоді Митинці й Вереміївка належали до першого з них, а Хотьківці й Заруддя — до другого. Коли ж було запроваджено Установлення про губернії (1775), по Бужку позначалася межа між Волинською та Подільською губерніями. А після проведення вже в Українській РСР адміністративно-територіальної реформи (1922—1925) всі чотири села увійшли до Хмельницької області.

Землі, підпорядковані теперішній Митинській сільраді, були ще здавна заселені, про що свідчать археологічні знахідки. На Археологічній карті Подільської губернії, складеній Є. Сецинським [1], біля с. Заруддя означено курган. У текстовій частині наведено наступну інформацію:

"Заруддя. Біля села великий курган, названий Кривава Гребля. Коло нього Кам'яний Хрест, врослий в землю". "Митинці. В 5 вер-

стах на північ від села в лісі Кругляк є курган". "Ходаківці. В верстї від села в напрямку до с. Заруддя курган (могилка). В 3 верстах від села урочище, зване Городище, де було за переказами місто".

Свідчень про безперервність розвитку досліджуваних поселень немає. Проте є інформація про знищення і подальше їхнє відродження. Нижче подаються історичні відомості по кожному поселенню окремо.

Митинці

У XVI ст. село Митинці Чернелевецької волості належало до численних маєтків князів Острозьких. Вперше як маєток князя Костянтина Костянтиновича Острозького під назвою Житниці помилково воно згадується в акті від 7 грудня 1601 р. Возні Волинського воєводства Кшиштоф Щука і Станіслав Яновський доповідали Луцькому міському суду про огляд ними 24 серпня 1601 р. поселень, спустошених і спалених татарами 1593 р., зокрема й с. Митинці, і не виявляли там мешканців [2].

Певний час село належало до т. зв. столових маєтків Острозької ординації, потім перейшло до князів Любомирських. У 1724 р. ним володіли шляхтичі Свентеховські, від 1728 р. — князь Павло-Карл Сангушко, від 1753 р. Митинці від останнього Острозького ордината князя Януша-Олександра Сангушка перейшли до двох власників — князя Августа-Олександра Казимировича Чорторийського і князя Станіслава Любомирського. У 1896 р. власником села став шляхтич Клюковський [3].

Якщо на 1601 р. с. Митинці було пусткою, то, за даними на 1629 р., у ньому нараховувалось 20 димів, тобто близько 120 осіб (з розрахунку, в кожнім димі або хаті — одна родина чи шість осіб) [4].

У другій половині XVII ст. південна Волинь знову була розорена польськими й татарськими військами. І селяни вимушені були відновлювати свої поселення [5].

На 1728 р. у Митинцях фіксується 27 господарів, що мали одну голову тяглової худоби, і стільки ж господарів, що не мали, тобто загалом було 54 селянські господарства або близько 324 душ населення.

У 1744 р. на кошти поміщика Цимковського в центрі села збудовано дерев'яну на кам'яному підмурку церкву Миколи Чудотворця з дерев'яною дзвіницею. Спочатку вона діяла як уніатська, а з 1794 р. — як православна. У 1884 р. зведені причтові будинки й господарські споруди.

На кінець XIX ст. у Митинцях було 97 дворів, 775 парафіян, 75 римо-католиків, 23 євреї [6].

Цікаві історичні відомості наводить Теодорович у вищезгаданій праці про інвентар маєтку Острозької ординації с. Митинці, що зафіксовано в акті його надання у власність князю Павлу-Карлу Сангушку від 1728 р.

Садиба поміщика в інвентарі: "Проти входу на подвір'я подвійні ворота, двір, обставлений частоколом з одного рогу, дерев'яна хата дубова з сіньми, в хаті троє вікон з дерев'яними лутками (під єдиним солом'яним покриттям), піч у хаті... з білими кахлями, старі двері прості без завісів з двома защіпками; проти хати — пекарня дерев'яна з чотирма вікнами з дерев'яними лутками, під єдиним солом'яним покриттям; на подвір'ї дерев'яний шпихлір і над ним хатинка з піччю й коминком, з двома вікнами, обрамленими лутками; дерев'яна стайня стара; стодола дерев'яна стара, шпихлери на збіжжя біля стодоли на гумні, льох різаним деревом обкладений, обора для худоби частоколом огороджена" [7].

Другий панський двір став на тому кінці села, звідки йде дорога до Красилова. Двір так само детально описано, і додається, що в селі церкву зроблено наполовину. Треба гадати, йдеться про храм Миколи Чудотворця, добудований 1744 р.

Наведений опис панської садиби свідчить про те, що головною ознакою добробуту її власника стосовно інвентарю була велика кількість будівель господарського призначення. Що ж стосується житлового будинку, то

він, на відміну від звичайної селянської хати, мав кахляну піч і був споруджений із кращих матеріалів.

Назва с. Митинці, вірогідно, походить від "митниці", які могли діяти колись у цій порубіжній місцевості.

Старші селяни пам'ятають панський маєток, який існував ще й на початку XX ст. проти греблі між Митинцями та Хотьківцями. Від того господарства лишилися дві споруди — льох і стайня.

Забудова Митинців сформувалася вздовж шляхів, один з яких пролягає рівнобіжно р. Бужок, маючи напрямок з північного заходу на південний схід, а другий долучається до нього у північному напрямку у бік Красилова. При перетині цих шляхів виникло поселення, панський маєток, а в подальшому — церква й парафіяльна школа. У радянські часи цю територію віднесено до земель громадського користування, де розміщено адміністративну будівлю та нову школу. Нову ж церкву було зведено біля ставка вже в роки незалежності України (старий храм, згадуваний в історичних джерелах, не зберігся).

Планувальна система Митинців отримала розвиток вздовж річки й утвореного на її базі ставка. Головною віссю плану села є стара вулиця, яка продовжується дорогою в напрямку сусідніх сіл Вереміївка і Котюрженці. У різні часи з обох боків цієї вулиці виникли короткі рівнобіжні їй, а також прямовисні до неї вулички. Щільніша мережа вулиць утворилася понад берегом. Більшість із них має вихід до ставка.

Станом на 1.01.2007 р. у Митинцях мешкало 567 осіб у 273 дворах із площею присадибних ділянок 0,25 гектара. За роками побудови, житловий фонд села розподіляється таким чином:

1919–1945	1946–1960	1961–1970	1971–1980	1981–1990	1991 і пізніше	Усього будинків
12	102	83	61	9	4	271

Як видно з таблиці, з довоєнного періоду лишилося тільки 12 будинків, найбільшу кількість їх було споруджено в післявоєнне 15-ліття і в наступне за ним 20-ліття, а протягом останньої чверті століття будівництво майже не ведеться, що свідчить про занепад села.

Довоєнні хати переважно викладені з глинувальку, лише кілька найдавніших хат кінця XIX — початку XX ст. муровані. Первісне солом'яне чи (зрідка) черепичне покриття дахів у 1970-х роках замінено на шиферне або бляшане.

Серед традиційних двочасткових (хата-сіни) та тричасткових (хата-сіни-комора, хата-сіни-хатина) жител вирізняються давні, складніші за планом. До останніх належать хата Л. І. Смоляк (початок XX ст.) та хата М. С. Франковича (1901 р.).

Першу з них побудував Михайло Іванович Сліпчук. Хату перебудовували та поремонтували (1953, 1980 роках.). За спогадами діда Михалка, у селі була на панському дворі цегельня. Михалко спорудив хату із цегли, яку заробив чи купив у пана.

Окрім хати, у дворі стояв хлів із причепом для дров (не зберігся) та льох. Хлів був глиновальковним зі стовпами, льох — цегляним. Від цих споруд збереглися льох і хата з перебудовами. Розташування будівель у садибі таке: хата стоїть причілком відносно вулиці на відстані близько 6—7 метрів; хлів продовжує напрямок хати вглиб двору з невеликим відривом від неї; проти хатніх сіней — льох, обернений входом у бік вулиці. У 1979 р. хлів було перебудовано, а ще в 1950 р. перероблено верхню частину льоху, склепіння ж і вхідна частина лишилися без змін. У 1994 р. на подвір'ї збудовано літню кухню.

Хата має кам'яний фундамент, цегляні стіни, глиновальковане перекриття на трьох поперечних сволоках, по них — ригелі. Висота до стелі — 248 см, загальна площа — 45,2 м^2, зовнішні розміри будівлі — 573 см х 1040 см. По-

чатково дві поперечні стіни поділяли хату на частини у співвідношенні 2 : 1 : 1, а поздовжня стіна поділяла перші дві частини на нерівні частки. Входили, як завжди, у сіни; за сіньми була піч із запічком, черінь, звернений до причілка; ліворуч — дві суміжні кімнати, між якими — грубка; праворуч — комора, що займала чверть будівлі. Житлова частина освітлювалася п'ятьма великими (73 см х 85 см) вікнами — двома на чільному боці, двома на причілку та одним на затиллі. Внаслідок перебудов комору й піч було ліквідовано, натомість облаштовані дві додаткові кімнати.

Хату Михайла Семеновича Франковича було побудовано 1901 р. за велінням пана дідові Степану (церковному старості), а той мусив одробить. Кажуть, що в селі було дві такі хати — цегляні з товстими (до 50 см) стінами, кладеними на вапняному розчині. Під ними — гранітний фундамент глибиною два метри. Чотирисхилий на кроквах дах, критий бляхою. Зовні розміри будівлі — 625 см х 1132 см, висота стін — 2,5 метри. Внутрішні стіни первісно поділяли прямокутний обсяг хати хрестоподібно на чотири неоднакові частини, з яких у правій (вхідній) ще виокремлювалися сіни й комора. Із сіней був вхід до льоху, що містився попід хатою. Проти сінешніх дверей — кухня з великою піччю. Ліва половина будівлі складалася з двох кімнат. Підлога була глиняною, посипаною піском. У 1976 р. було перероблено піч, вона зайняла частину комори. На місці колишньої печі утворилася маленька кімнатка. Окрім того, проти входу в хату зробили веранду.

Хата стоїть зачілком до вулиці на відстані 5—6 метрів від огорожі. Причілок звернено вглиб садиби до господарського двору. Колись там була т. зв. клуня, в якій під спільним дахом розміщувалися три приміщення: курник, шопа, хлів. Стіни клуні були дильовані, дах — під соломою. Перед садибою на вулиці була дерев'яна із журавлем "кирниця". Потім знизився рівень ґрунтових вод, і воду тягнули вже мотузком з конопляного прядива.

Хата Макодзьоба Григорія Гавриловича 1896 р. — найдавніша в селі. Як і дві попередні, вона належить до низки хат, побудованих паном, тобто на його кошт. Очевидячки, він надавав такі більш добротні, ніж звичайні, хати лише окремим селянам, за особливі послуги чи вірну службу при панському маєтку. Першим господарем хати був батько Григорія Гаврило Макодзьоб.

Розміри плану хати: 548 см х 1257 см; висота стін — 226 см, товщина зовнішніх стін — 55 см, внутрішніх — 50 см. Ця хата має спільні риси з попередніми, однак відрізняється від них більшими розмірами, а головне — наявністю хліва в лівій половині під спільним дахом із житлом, що містилося у правій половині. Сіни й комора займають середину будівлі. Таким чином, в одній споруді поєднані головні функції селянського обійстя. У традиційному житлі це реалізовувалося в однорядних довгих хатах або хатах "погоном" Полісся, Карпат, Півдня України.

Хотьківці

За легендою, записаною від старожилів, первісне поселення розміщувалося західніше від сучасного, за пагорбом. Звалося воно Майдани: "Туди, де Гайок, де долина, біля ставка, річка така тече в ставок. Там було село. Трактористи, коли орали, в землі знаходили кирпич, такий здоровий з відбитками лап — не собаки, а вовки були на сирівку..." [8]."Казали, що коли воювали, то закопав поляк шаблю золоту і каску золоту коло кирниці у тому гайку. То копали скрізь — не могли знайти" [9].

Під час захоплення цієї місцевості турками селяни переховувалися в лісі, а вночі по черзі, поодинці, ходили до своїх покинутих осель за їжею, навіть випікали хліб. Турки завезли із собою навчених пташок — чайок, які висліджували людей. Якось жінка на ім'я Хотина (Хотя) вночі пекла хліб у своїй хаті, біля неї був син. Враз з'явився турок. Він погрожував убити жінку, але вона умовила його, аби дозволив допекти хліб. А тим часом заварила окріп і ошпарила турка. Коли вона із сином повернулася в ліс (де зараз кладовище), там вже не було нікого — турки вирізали всіх селян. Хотина залишилася одна із сином. Їй було страшно і важко самій у лісі. Але вона на своїх плечах наносила будівельного матеріалу

і спорудила хатину. Назва села Хотьківці і пішла від імені жінки Хотини, яка одна вціліла з усього поселення, продовжила свій рід і населення села.

За панування турків більшість селян розбіглася, оселі позаростали бур'янами. Після відходу ворога люди поверталися й часто будувалися вже на нових місцях, бо старі були сплюжені. Повернулася й польська шляхта з обслугою. У 1701 р. у село прибув пан [10]. Він оселився на місцевості, що пізніше отримала назву Гайок, між колишніми Майданами й теперішніми Хотьківцями.

Хотьківці поступово розрослися на низинній рівнині понад правим берегом р. Бужок. У 1744 р. у селі було споруджено дерев'яну триверху церкву. У 1877 р. її замінила нова дерев'яна церква Архистратига Михаїла, до якої зі старого храму було перенесено чотириярусний різьблений іконостас, виконаний 1836 р. Ще на кінець XIX ст. зберігалося давнє церковне начиння: срібний хрест 1793 р., ікона Михаїла 1790 р., ікона Варвари 1774 р. У парафії на цей час налічувалося 771 православний, 12 католиків, 3 родини євреїв. У 1860 р. було відкрито парафіяльну школу в спеціальній споруді. У 1888 р. збудовано цегляну каплицю на згадку про чудесне спасіння царської сім'ї від смертельної небезпеки [11].

В роки войовничого атеїзму дзвіницю з церкви зняли, храм розорили, а потім розібрали, використавши матеріал на будівництво греблі-мосту на Веремїівку: "Я запам'ятала, як церкву розбирали. Бігаю, збираю лєнти, блискуще таке… І вже поробили там засіки для пшениці, сипали до магазину — просто в церкві зробили засіки. Перед цим зняли верх, познімали все. Був один кумпол високий, дзвіниця, каплиця була збоку коло церкви на окремому подвір'ї, а напроти — школа. Мала три класи, вчительську, коридор посередині. З причолка жив директор у такій маленькій кімнатці, вхід (ґаночок) був приставлений збоку. Біля церкви в саду стояла велика фігура. На Великдень круг неї співали, гралися" [12].

Для збереження громадського зерна існував цегляний "магазин", який було розібрано в 90-х роках XIX ст. і збудовано млин. А ще за царя біля Хотьківської греблі був дерев'яний млин.

Частини села мали такі назви: зі сходу — Серилівка, із заходу — Печіхвости. "Назвали Печіхвости, бо там стояла кузня, де вози робили, коні кували" [13]. Але давніше казали: "На куток", маючи на увазі східну частину села.

У 1910 р. у селі сталася велика пожежа. "Паляничиха топила та винесла жар. Здув вітер, загорілася її хата, кузня, клуня, інша хата. І так котилося вулицею аж до Халяпуцьких. Усі хати погоріли. Тоді ходили жебракувати… по людях, по селах. Їздили підводою і просили, хто шо давав… І поставили кам'яні хати. Був камінь береговий, і з нього строїли" [14]. Але кам'яних хат спорудили небагато, більше — із глини. Хати, перебудовані на погорілій вулиці, покрили бляхою. Пізніше, під час примусової колективізації, хата під бляхою виявилася приводом для розкуркулення її власника.

Планувальна структура Хотьківців відповідає топографії надрічкового поселення. Найстаріша частина сформувалася між шляхом (тепер вулицею) на Заруддя і р. Бужок. Вулиця Набережна, що повторює окреслення берега, є старою планувальною віссю забудови. Під різними кутами до неї долучаються або її перетинають короткі поперечні вулички й провулки, які збігають у долину або мають продовження (вже пізнішого періоду) у протилежний від річки бік, перетинаючи шлях. Після Другої світової війни шлях стає головним планувальним стрижнем села, що забудовується, із півдня виникають нові квартали.

Житловий фонд с. Хотьківці, за роками побудови, на початок 2006 р. розподіляється так:

1919–1945	1946–1960	1961–1970	1971–1980	1981–1990	Усього
4	69	104	16	2	195

Під час Другої світової війни в селі згоріло 36 хат. Від довоєнного періоду лишилися хати 1922, 1925 та 1939 років будівництва (перебудови). Найбільше нових будинків зведено з 1946 до 1971 р. Надалі спостерігаємо помітний спад, а після 1990 р. — фактичне припинення нового будівництва. За станом на 1.01.07 р., кількість дворів зменшилася до 185, 32 будинки — незаселені. Кількість наявного населення складає 278 осіб.

Довгий час у Хотьківцях дотримувалися традиційних матеріалів і способів будівництва. Робили хати вальковані з дилями або глинобитні, долівку — з глини, стелю — на поздовжньому сволокові, покриття солом'яне, план — тричастковий.

Після Другої світової війни ускладнилися плани хат за рахунок внутрішніх стін і переборок; хоча зовнішні габарити лишалися спочатку незмінними, пізніше вони збільшилися. Під стіни почали підводити фундаменти, що подовжувало термін існування споруди, але матеріали стін довгий час використовували традиційні, місцеві. І тільки від 70-х років XX ст., коли добробут селян дещо зріс, з'явилася можливість будувати або обкладати зовні стіни цеглою. Тоді ж масового характеру набула заміна солом'яного покриття на шиферне. Старші жителі села (1920—1930-х років народження) були свідками двох або трьох етапів житлового будівництва в Хотьківцях, і їхні свідчення доповнили картину натурних обстежень.

Розповідає Євгена Григорівна Магдебура (дівоче прізвище Гетьман):

"Моя баба, 1879 р. н., з Миколаєва йшла в Красилів. По дорозі вона познайомилася з дідом, скоро поженилися й поселилися тута в Хотьківцях. Дід мій Петро Гетьман був сильний коваль. Зразу вони не знали, де жити. То він у березі, у виспі землянку викопав, зробив собі гарно. Виспа — такі горби коло берега. А тоді обжився і поставив хату. Та хата, як на колишні роки, була нічого, глиняна. Тоді так ставили: хата, ванькирчик і комора. Хата була валькована з дилями, під бляхою, бо дід був знаменитий коваль на все село. Дід кузню зробив собі у дворі тоді, як хату поставив. Клуня була у горо́д, навпроти хати — льох. Усі будівлі на полудень стояли, а хата на схід сонця. Кузня була мурована цеглою. Горно́ здорове було, двері єдні до вулиці, вікно одно. Кузня була перегороджена: з однієї сторони він тримав своє залізяччя, а з другої була комора. Перегородка тільки частково поділяла приміщення... Гочередь стояла... Льох цегляний був, а клуня — з дощок, в'їзд до клуні — з одного боку.

Перша бабина хата була без фундамента, з глиняною призьбою, з долівкою. Сволок не фарбували, а мастили вапном, хрестик ще був на сволоці і написи. Писали вугляком: коли корова побігала, коли корова теля мала. Були в хаті скрині, ще й зара' є: скриня, дідом кована, на колесах, а єдна — що мама в придане брала. Хату і цегляні будівлі розібрали, і на іншому місці з цієї цегли спорудили хату.

Другу хату в 1955 році ставили на фундамент з каменю і цегли. При закладинах кидали гроші. Хома мурував у нас фундамент, то він був якийсь волошебник. І каже до мами: На шо́ тобі заложить, Маріє, на хлопців? А мама каже: Боже мій, Хомо, не робіть мені вреда, бо я ж єдна — батько помер, а я з дитиною... Люди прийшли робить, і тут хмара йде. Мама аж плаче, тому шо піде дощ і не зможуть робить. А він вийшов і мамі так по плечі: Не журися! Вийшов на вугол хати, шось побалакав, махнув рукою, і хмари розійшлися, і люди роблять до самого вечора. Робили толокою все село. А тоді відробляли. Ниньки в мене роблять, а тоді я. Толока збирається, як мастят глиною. Глина з соломою замішувалася з водою прямо на землі. Як велика толока, як биті хати, то місять кіньми. А так люди місять ногами, хлопці підкидають.

Як зробили стіни, хазяїна й хазяйку обмащують в глину. Беруть глину, води наколотять — і цим обкидають. Та тоді обмиєшся, вберешся та й добре. А є такі, шо сердяться, а є такі, шо відпросяться, бо немає в шо перебратися.

Тепліша та хата, що з глини, стіни в ній грубі. Ставлять дошки, і глину між ними закидають. Тоді знов перекладають дошки. Вальковані стіни промерзають. А стоять і ті, й ті хати однаково, якщо не протікають.

В другій нашій хаті, як і в першій, долівка була глиною бита, але з тирсою. Ми мастили, воно засихало, і ми мастили зверху так, як підлога ніби. Ця трохи не так дерлася, бо тирса закріплювала тісто. Мама як покрасять, то ще зубчиками в хаті пороблять попід стінкою фарбою. Малювання на печі чи на стінах загалом не було. Але надворі дехто кругом вікон обробляв дошками, хто заможніше був. Як викидають верха, то ставлять хреста на банту. Довгий був той хрест на гориці з дощок.

Третю хату ми ставили в 1971 р. В тих роках було вже легше" [15].

Колодязів (кирниць) у Хотьківцях було мало. Робили їх вручну, тягли воду, вичищали, оббивали цебринами з дерева. Вода не дуже глибоко — метрів 7—8. Вода була добра, бо брали всі люди — беруть, вибирають. Раніше колодязі не накривались. Не було навіть стовпчиків, тягнули мотузкою і так вишпаровували ямки від мотузка, що рубці лишались на цебринах. Вже пізніше, після війни, стали робить стовпчики з баранами і застосовувать цементні труби. Біля криниць напували коні, кожен хазяїн ніс своє відро і напував. Як довго не було дощу, йшли баби-вдови вичищать кирнички.

Вереміївка (місцева назва Вермівка)

Село лежить на лівому березі р. Бужок, яка в цьому місці утворює Вереміївський став за допомогою греблі. Ландшафт місцевості дуже мальовничий, із пагорбами й видолинками, вздовж яких пролягли давні вулиці, що відгалужуються від шляху вздовж ставка. У центрі села на високому пагорбі до революції 1917 р. знаходилася панська садиба. На сусідньому узвишші до 1930 р. стояла дерев'яна церква, коло неї — парафіяльна школа. Кажуть, що колись між цими пагорбами існували підземні ходи, над якими періодично провалюється ґрунт. Найстарішою в селі вважається вулиця Зелена між пагорбами (куток Селиська). За легендою, село започаткував козак Веремій, тому воно отримало назву Вереміївка. Інші частини села звуться Нападівка, Заруденський, Жолоби (там біля кожної криниці були жолоби для напування худоби) [16]. Красномовну історію щодо поселення своїх пращурів на вулиці Зеленій розповів Іван Миколайович Щипановський за кілька місяців до своєї смерті: "Пан митинський і пан вереміївський зустрілись у Митинцях побалакать. Наш прийшов з собакою. А той пан побачив і каже: «Дай мені того собаку чи продай». — «Шо ти мені дасиш?» — «Я тобі дам кріпака з конякою». То він вже дав... мого прадіда" [17].

Нащадки цього кріпака виявилися виключно талановитими майстрами. Відомо, що його син Антошко був мельником, внук Микола Антонович вмів і рушницю відремонтувать, і картини на полотні намалювать, і з дерева будь-що зробить. А ще Микола був мельником. Творчі здібності Миколи успадкували два його сини, зокрема Іван Миколайович. Він виготовляв хатні меблі, малював, ставив з бригадою хати. Зведення хати відбувалося в такий спосіб: "Зробили все дерев'яне, виміряли, де ямки на стовпи копати, то в угол на покутті ложили гроші срібні (мідних не ложили) — 20 чи 50 копійок, одну монету закопували. Допіру звели хату, крокви вже викинули, на центрі посередині робили хрест і прибивали до балки, і букет з квітів теж зав'язали там. Як обвалькують, то приймуть цього хреста і приб'ють або прив'яжуть десь до банти крокви. Його ніхто не рушив. Накривали хати соломою. Стовпи не просмолювали, так закопували, і це гнило, а хата сідала. Часом камінь підкладали. Та де того каменю взяти? Люди бідно жили. Тепер хлівів таких не ставлять, як колись хати ставили. Стіни вальковані робили, а десь в 50-х роках почали бити глинобитні. Таки стовп тримається, а глину на фундамент треба положить. До 1935 р. піп освячував, а вже як оця власть прийшла, шо богу не вірувала, то вже так..." [18]

Про подробиці зведення глинобитного житла і його переваги розповів В. С. Яремчук: "Ставили хату туди, де визначив хазяїн. А вже коли будувалися в 1950-і роки, не можна було наближатися до межі ділянки менше, ніж за шість метрів через протипожежні вимоги. На нашій території нема каменя. А коли після війни стали завозити бут з Кам'янця, інших місць, по-

чали будувать глинобитні хати на фундаментах. У мене глинобитна хата, і я ніколи б не проміняв на стовпи, тому що... глина з соломою — це хата ніби дихає. Вона тепленька, сухенька, особливо як газове опалення. А як було пічне — біда, тому шо куток, куди груба не дістає, мокріє, і хата розсовується. Як вимурували стовпи цегляні по кутах і посередині, то глина від них відлітає, від дерев'яних стовпів теж, але там є в проміжку 10 стовпів. То як валькуєш, глина зсихається з різного боку, і попід платвою, і там заводяться миші. А глинобитна хата... - мені доводилось вікно пробивати в кухні, то ми нічого не могли зробити, і ломом і сокирою прорубали диру, заклали пилку, і пилкою ледь вирізали.

Рублених хат не було, а були дильовані — стовпи задильовані поперечними дилями у пази. Ну, це, зазвичай, комори чи хліви так робилися. А сама хата валькувалася. Стовпи закопувалися в землю, щоб тримався каркас. Будували низькі хати, бо палити не було чим. У давніх хатах сволок йшов посередині від сінешньої стіни до причілкової. На сволок звідти і звідти дилі ложили, одним кінцем на платву, другим — на сволок. На сволоку під сподом долотом вирубали хрест довжини сантиметрів до сорока. А вже як пішли балки, то між ними клали дилі, обмотані соломою. Тоді стіль (стеля) стала тепліша, більш надійна. Сволок був дубовий, десь сантиметрів 28. До сволока чіплялась і колиска, і гачки, і всякі верстати ставились. Підлоги — земляні, глину товкли, підлогу мастили, тоді посипали кольоровим піском. Намащують, намащують, а тоді заступом зчищають" [19].

У Вереміївці хати мастили на празник (на Другу Пречисту), а щосуботи мастили припік, піч, комин [20].

Після Другої світової війни, коли йшло інтенсивне відновлення й заміна старого житла, у Вереміївці, як і в Хотьківцях, постійно відбувалися толоки. Люди допомагали одне одному, відробляли. Родина Мальованих перша на кутку Заруденському взялася за спорудження нової хати в повоєнні роки. На толоку на валькування прийшло до них душ 60, на тинькування — близько 40 душ. А майстрів наймали підмурок класти, кам'яні, дерев'яні частини робити. Тоді хати ще покривали, традиційно пошивали кулями. Оскільки присадибні ділянки були обмежені, а посіви жита займали на них невелику частку, житні сніпки доводилося збирати 2–3 роки. Щоб пошити хату, треба обмолотити жито, з околотів зробить сніпки й китиці. Околот — вимолочена солома, в якій немає зерна. Сніпків роблять 50–100 штук. "Тоді лізе на хату й тими сніпками пошиває. Кладе раз рядок, кладе другий рядок, шоб єдно другого заходило та солома. Сніпок удвоє береш в жменю соломину, закрутив того сніпка, за лату зачепив, а тоді другого снопа підкладуєш. З кінця попереднього береться новий жмут соломи. Зайняв собі шматок і йдеш донизу. Так само верха пошиєш, китицю, як дійшов до неї, прикрутив її; останню китицю ше кусочок закрутив. На гребінь так само китиці робили. Звідти пішли і звідти, і де колосся загинають, тоді прикривають верх ломаками" [21].

Заруддя

Село Заруддя розкинулось на правому березі річки Бужок при впадінні у неї струмка. Ще в XIX ст. через інтенсивні випаровування сусідніх боліт ця місцевість вважалася несприятливою для здоров'я. Назву села пов'язано з рудними угіддями, "за рудою". Достеменних відомостей про час заснування села немає. Принаймні в середині XVIII ст. воно вже існувало: відомо, що 1752 р. тут було збудовано на кошти парафіян триверху дерев'яну церкву в ім'я св. ап. Іоанна Богослова [22]. До середини XIX ст. парафія с. Заруддя була самостійною, потім приписною до с. Пашківці. У південному напрямі на місцевості Городище селяни знаходили римські монети, що свідчить про дуже давнє заселення околиць с. Заруддя. На кінець XIX ст. у селі мешкали 254 особи чоловічої статі і 271 — жіночої, тобто загалом 525 осіб. У 1897 р. було зведено причтові будівлі й парафіяльну школу. На початку XX ст. замість старої дерев'яної церкви була споруджена велика кам'яна, із метрової товщини стінами. Її ще пам'ятають старші селяни Юхимія Григорівна Басак, 1917 р. н., і Григорій Іванович

Подворний 1925 р. н. Радянська влада закрила церкву використовувала її як зерносховище, а потім, у 30-х роках XX ст., її розібрали й збудували з тієї цегли колгоспні споруди: клуб, корівник, льох, магазин.

Був у селі біля притоки Бужка мурований млин, який обслуговував населення близьких і далеких сіл. Його розібрали після війни.

Вулиці не мали назв. Де хто живе, знали за "прізвиськами". Неширока притока Бужка відмежовує старе село від т. зв. Новоселиці, де був панський фільварок, а після революції 1917 р. — будівлі для худоби та криниця. Тепер це окремий куток села. Через нього проходить шлях на Вереміївку і Западинці.

Мережа вулиць Заруддя має нерегулярний характер. Однак у загальній структурі старого села простежується променева схема, доповнена короткими поперечними з'єднаннями вільних окреслень. Вулиця вздовж ставка відносно рівна. У забудованій пізніше Новоселиці — рівні вулиці, що утворюють трипроменеве і п'ятипроменеве перехрестя.

Садибна забудова наразі дуже розріджена. Село перебуває в стані згасання. На кінець січня 2007 р. кількість дворів у ньому становила 115 (наявних — 62), кількість населення — 88 осіб (наявних — 83). Тож деякими вулицями можна пройти з кінця в кінець, як по дорозі, не зустрівши жодної садиби. Вони густо заросли спорішем, нікому його витоптувать. Вулиці зберегли свої давні параметри, співрозмірні людині, і видавались би дуже затишними, якби не тривожне відчуття порожнечі й занепаду.

Під час Другої світової війни в Заруддї, як і в Хотьківцях, точилися бої, тому старих хат збереглося дуже мало.

За роками побудови розподіл житлового фонду на січень 2007 р. виглядає таким чином:

48 будинків стоять незаселені.

1919–1945	1946–1960	1961–1970	1971–1980	Усього
18	48	48	6	120

Будинки переважно глинобитні або глиновальковані, деякі обкладені у півцеглини, поодинокі — вимуровані з цегли. Покриття дахів — переважно під шифером, але є й під бляхою. Лише одна найстаріша хата, В. Лук'янюка, вкрита соломою. У дворі ще зберігається зруйнований хлівець. Хата тричасткова, за типом "хата-сіни-комора", сіни мають наскрізний прохід, тобто двоє зовнішніх дверей — проти хвіртки і надвірні. Стіни хати глинобитні, стеля — на одному поздовжньому сволокові, що притаманно давнішим хатам, принаймні довоєнним.

У селі при будівництві довго дотримувалися давніх традицій, зокрема й обрядових: "Свячене — різні квіточки — клали, як будували хату. Квітки сіяли і в городі, для краси сіяли. Свячене клали під сволок. Як вже закінчили хату, хреста поставили — на горі на першій крокві прибивали, букета поставили" [23].

"Криниць у селі було небагато, десь п'ять, воду тягали за допомогою корби. Криниці робили на перехресті вулиць або біля самої огорожі садиб. Люди збиралися, складалися грошима, наймали майстрів. А як довго нема дощу, треба вичистить три кринички: на полі, коло Єгорка і криничку Чайковського. То ми ходили, кринички вичищали" [24].

Зібрані в 2007 р. відомості із сіл Митинці, Хотьківці, Вереміївка, Заруддя над річкою Бужок репрезентують кілька будівельних етапів, які мають свої особливості щодо матеріалів, конструкцій, планувальних схем, зовнішнього та внутрішнього спорудження житлових і господарських будівель селянського двору. Давніші взірці хат, спогади старожилів дозволили скласти уявлення про традиційну сільську забудову та про обрядові дії, пов'язані зі зведенням хати. Аж до середини XX ст. архітектурне обличчя цих сіл визначалося солом'яними стріхами, низенькими хат-

ками з маленькими нечисельними віконцями, призьбами попід стінами, плетеними огорожами, відсутністю твердого покриття вулиць. Селяни обмежувалися виключно місцевими будівельними матеріалами. Після Другої світової війни, із розвитком промислового виробництва, в індивідуальне житло почали впроваджуватися нові будівельні матеріали, що істотно вплинуло на характер забудови. Солом'яні покриття дахів були замінені на бляшані, черепичні, шиферні; збільшилися розміри хат, ускладнилися їхні планувальні схеми; під будівлі почали підводити фундамент, обкладати стіни цеглою або цілком їх робити із цегли, двори обносити дерев'яними, бетонними, металевими огорожами, із цих самих матеріалів виготовляти ворота й хвіртки. Розвиток садибної забудови відбувався двома шляхами: реконструкцією, добудовою та перебудовою старих будівель і спорудженням нових. Темпи заміни старого житлового фонду зростали поступово і найбільшої інтенсивності досягли в 1970-х роках, після чого різко знизились, особливо в останні 15–20 років. Це пов'язано з погіршенням демографічної ситуації в селах, недостачею робочих місць, падінням сільськогосподарського виробництва, відпливом молоді в міста, де вона знаходить для себе більш прийнятні умови життя.

[1] *Сецинский Е.* Труды XI археологического съезда в Києве. – 1899. – Т. I. – С. 208, 14.
[2] АЮЗР. – Ч. 6. – Т. 1. – С. 291.
[3] *Теодорович Н. И.* Волынь в описании городов, местечек и сел в церковно-историческом, этнографическом, археологическом и др. отношениях. – Почаев, 1899. – Т. IV. – С. 489–491.
[4] *Баранович Ол.* Залюднення Волинського воєводства в першій половині XVIII ст. – К., 1930. – С. 169.
[5] *Баранович А. И.* Магнатское хозяйство на юге Волыни в XVIII в. – М., 1955. – С. 169.
[6] *Теодорович Н. И.* Волынь в описании... – С. 192.
[7] Там само. – С. 490.
[8] Інф. Шляховий Микола, 1928 р. н., с. Хотьківці. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[9] Інф. Дідух Василь Карпович, 1929 р. н., с. Хотьківці. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[10] Інф. той самий. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[11] *Сецинский Е.* Приходы и церкви Подольской епархии // Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета. – Каменец-Подольский, 1901. – Вып. 9. – С. 867, 868.
[12] Інф. Шляхова Марія Тимофіївна, 1928 р. н., с. Хотьківці. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[13] Інф. Магдебура Євгена Григорівна, 1937 р. н., с. Хотьківці. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[14] Інф. та сама. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[15] Інф. та сама. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[16] Інф. Яремчук В. С., 1930 р. н., с. Вереміївка. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[17] Інф. Щипановський І. М. (1922–2007), с. Вереміївка. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[18] Інф. той самий. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[19] Інф. Яремчук В. С., 1930 р. н., с. Вереміївка. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[20] Інф. Пасічник А. С., 1927 р. н., с. Хотьківці, родом із Вереміївки. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[21] Інф. Мальований М. Г., 1918 р. н., с. Вереміївка. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[22] *Сецинский Е.* Приходы и церкви Подольской епархии. – С. 864, 865.
[23] Інф. Подворна (дівоче прізвище - Басак) Юхимія Григорівна, 1917 р. н., с. Заруддя. Запис 2007 р. Гудченко З. С.
[24] Інф. та сама. Запис 2007 р. Гудченко З. С.

The expedition was held in the following villages in Khmelnitsky oblast: Mytnytsi, Veremiyivka, Khot`kivtsi, Zaruddya. The buildings in these villages represent several building stages which have specific construction materials, constructions, layout schemes, internal and external building of residential and household constructions of peasants' homestead. Older models of dwellings, remembrances of old residents allowed to get the idea of the traditional village building up and ritual activities concerned with the building of peasant's hut.

БОГОРОДИЦЯ В СУЧАСНИХ ПОЛЬСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Ірина КМЕТЬ

Одним із найпоширеніших образів у народній християнській культурі як України, так і Польщі є образ Божої Матері. Чимало теологів, дослідників народної релігійної культури Польщі присвятили свої праці вивченню образу Богородиці, з'ясуванню важливих аспектів функціонування, формування цього образу в релігійній свідомості поляків.

Предмет дослідження статті — стан вивчення марійної проблематики у працях польських теологів та фольклористів кінця XX — початку XXI ст.

Дослідження народного християнства і формування ставлення до Божої Матері в релігійній свідомості поляків належить до найбільш актуальних і популярних питань у польській науці. Пізнання вірувань, релігійних поглядів народу, звичаїв, традицій, пов'язаних із вшануванням Богородиці, дозволяє краще збагнути суть народного християнства, принципи його функціонування у різних аспектах прояву релігійності, які, за визначенням дослідника народних вірувань Ришарда Томіцького, охоплюють сферу світоглядну, культову та суспільно-організаційну [24; 30]. У питаннях вивчення народнорелігійного світогляду слід враховувати різноманітні чинники, серед яких, як слушно наголошував кс. Теофіль Ходзидло, один з найважливіших — церковна традиція [5, 111].

Образ Богородиці в церковній традиції досліджували: Єжи Юзеф Копеч [12; 13; 14; 15], кс. Станіслав Целестин Напюрковський [18; 19; 20], кс. Юзеф Кудасевич [16], кс. Сергіуш Гаєк [6]. Вивченню образу Божої Матері в польській народній традиції присвятили свої наукові дослідження Тадеуш Клак [10], Ева Роса [22], Яцек Громбчевський [8] та Єжи Бартмінський [3; 4; 1]. Свідченням актуальності та продовження вивчення марійної тематики у польському фольклорі можуть слугувати магістерські праці, захищені в останні роки, що зберігаються в етнолінгвістичній лабораторії Інституту польської філології Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні: "Про Богородицю в народній культурі" К. Кусмєшак, "Пісні марійні з теренів Люблінщини. Спроба систематизації" Д. Марковської, "Систематизація люблінських маївкових пісень" І. Колбук.

Загалом вшанування Богородиці у Польщі, наголошують дослідники, можна розглядати у трьох функціональних сферах: 1) літургійно-церковній (вшанування Богородиці відповідно до вчення Церкви); 2) загальнонаціональній (Богородицю визнано опікункою польського народу, Королевою Польщі); 3) народній (Богородиця — Матір не лише Христа, а й усіх людей). Саме такий образ Богородиці зустрічаємо в численних жанрах фольклору [3, 272]. Образ Богородиці в кожній з цих визначених світоглядних моделей містить низку особливостей, з'ясування яких дозволить краще пізнати специфіку народного християнства.

Образ Богородиці у християнстві є предметом вивчення одного з розділів догматичного чи систематичного богослов'я — маріології. Вчення маріології ґрунтується на біблійних джерелах, текстах релігійних гімнів, літургійних піснеспівах, іконографічній традиції, пам'ятках гомілетики. Головні напрямки розвитку дисципліни були визначені рішеннями, прийнятими на Третьому Вселенському соборі в Ефесі 431 р. Одне з них, наприклад, стосувалося визнання земної жінки Матір'ю Божого Сина. Грецька назва *Theotokos* у перекладі на латинську отримала дві можливі інтерпретації: *Dei genitrix* — звичайна жінка, що народжує Сина Божого, і *Mater Dei* — Матір Бога.

Цей аспект трактування Богородиці знайшов особливе відображення у польській релігійній культурі. Адже в різних джерелах можна зустріти три форми згаданого окреслення Діви Марії. Богуродиця (Bogurodzica)

(Жінка, що народжує Бога) — назва, відома в Польщі з XIII ст., саме тоді під таким заголовком з'явилася одна з перших богородичних пісень. У XV ст. з'явилася інша назва, в якій наголошується на тому, що Діва Марія породила Бога, Богародиця (Bogarodzica). Поряд зі згаданими назвами існує ще одна, внутрішня форма якої дозволяє поєднати семантичні особливості перших двох, — Богородиця (Bogorodzica) [1, 111–113]. Відповідно до вищезгаданих трьох типів культу Богородиці в Польщі, можна розглядати й найбільш поширені Її назви. Наприклад, в мовленні богослужбової літератури найчастіше вживаються слова *Bogarodzica*, *Niepokalana*, *Maryja*. Загальнопольського розповсюдження набули назви *Matka Boska*, *Matka Boża*, *Matka Najświętsza*. У творах польської усної народної творчості найчастіше можна зустріти зменшувально-пестливі форми: *Panienka*, *Najświętsza Panienka*, *Matuchna Boża*, *Panienka*, *Panieneczka święta* [1].

Головні принципи маріології визначають христологічна та еклезіотипологічна теорії. Згідно з першою, Богородиця та Христос є посередниками між людьми та Богом. Якщо Христос, Син Божий, приніс себе в жертву заради відкуплення людських гріхів, тоді Богородицю, турботливу та щедру на молитви Матір усіх людей, окремі автори називають співвідкупителькою.

Догмат про співвідкупительство Богородиці належить до найбільш дискусійних питань у сучасному католицькому богослів'ї. Дослідженню цієї проблеми присвятив свою працю кс. Ц. С. Напюрковський. Тезу про співвідкупительство Божої Матері, наголошує він, вперше ввів у сучасну теологію проф. Й. Лебон у 1921 р. Аргументував своє твердження цей дослідник так: оскільки падіння людства зумовив гріх Єви, то порятунок світу залежить лише від Марії, що з волі Божої народила Христа. Тому Марія і Христос — це єдиний шлях до визволення з гріховних тенет [19, 70]. Інше розуміння цієї проблеми висловив іспанський теолог Костер, який вважав, що Богородиця прийняла в ім'я людства дар відкупительства, тобто покірно прийняла звістку про народження Христа. Тому Богородиця є лише посередницею, через яку здійснюється відкуплення людства, а не співвідкупителькою [19, 71–72]. Варто зазначити, що, згідно з вченням Православної Церкви, Богородиця бере участь не у відкупленні гріхів, а у втіленні, воплоченні Божого Сина, через якого здійснюється відкуплення. Адже Богородиця — це Жінка, яка народилася на землі, відповідно й сама була причетною до Адамового первородного гріха, як і все людство, через що також мала потребу у відкупленні. Зрештою, як наголошує Ю. Копєч, саме поняття "співвідкупителька" у теологічних працях з'являється досить пізно, лише у XIX ст. Особливо актуальною і найбільш дискусійною ця проблема стала в 50-х роках XX ст., напередодні II Ватиканського собору.

Еклезіотипологічний напрямок дослідження маріології полягає в ототожненні святості та безгрішності Божої Матері із самою повнотою Христової Церкви: "Як Церква є святою від початку, так і Марія є святою від початку. Як Церква покликана спасати людські душі і виконує роль посередника між людиною та Богом, так і Марія є прототипом Церкви" [11, 26–27].

Варто зазначити, що ці християнські ідеї (Богородиця — рятівниця грішних душ, визнання Богородиці другою Євою) відобразилися і в народній релігійній традиції. У народному християнстві, зокрема в апокрифіці, Богородиця — земна, Богом обрана жінка. Богообраність Діви Марії можна помітити від дня Її зачаття. Ангел повідомляє праведним Йоакиму та Анні про народження дочки. Щира постійна молитва Матері Ісуса Христа допомагає грішникам, які звертаються до Неї з проханням. Богородиця є посередницею між людьми та Богом, Нова Єва, покликання якої — допомогти людям зменшити тягар власних гріхів. Саме на Її прохання, свідчить апокрифічна есхатологія, Христос відмикає пекло і випускає розкаяні душі.

Дослідженню польської звичаєвості, пов'язаної з вшануванням Богородиці, а також з'ясуванню генези покровительства Богородиці над польським народом присвятив низку своїх праць Ю. Копєч. Зокрема, автор стверджує, що культ Богородиці в Польщі є яскравим прикладом певного "релігійно-національно-патріотичного стереотипу", що є важливим елементом національної самоідентифікації поляків. Свідченням давності марійного культу в Польщі, стверджує дослідник, є популярність однієї з найдавніших церковних пісень, яку співали ще в час битви під Грюнвальдом, — "Богуродиці", а також вшанування чудотворного образу Ченстоховської Божої Матері, який досі зберігається на Ясній Горі. Від XV ст. у піснях, молитвах Богородиця часто згадується як Королева. З цього часу збереглися численні розповіді про допомогу Богородиці польському народові під час військових дій. Наприклад, король Ян Ольбрахт висловив переконання, що саме Богородиця допомогла побороти орди татар під Копистрином у 1487 р. [15, 141] Завоювання Полоцька 30 серпня 1579 р. Стефан Баторій також пов'язував з опікою Марії.

Початок визнання Богородиці Покровителькою та Королевою Польщі зазвичай пов'язують із днем проголошення клятви польського короля Яна Казимира у Львівській латинській катедрі 1 квітня 1656 р. [13, 275] Оголошення обітниці перед образом Божої Матері мало стати виявом вдячності монарха за успішне протистояння шведській навалі на Польщу, а також запорукою переможного завершення військових кампаній та "звільнення люду королівства від усіх несправедливих тягарів і визиску" [2, 181]. Є. Бартмінський слушно звернув увагу на вплив ідеології "сарматизму" у середовищі польської шляхти на формування релігійних стереотипів, зокрема й у випадку Богородичного культу [2].

Сам титул "Regina Polonie" ввів папа Пій X лише 1904 р. Від 1923 р. свято Марії — Королеви Польщі відзначають як релігійне і національне 3-го травня. Визнання Божої Матері Королевою Польщі — це одна з важливих рис національного вшанування Богородиці. Прагненням опіки Божої Матері зумовлюється не лише внутрішня, а й зовнішня побожність поляків: посвята спільноти на служіння Богородиці з обіцянкою охороняти Її честь, а також декларування своєї залежності від Богородиці [зокрема, присвійна форма імені Богородиці біля назв військових, дітей чи невільників, тобто усі вони — Найсвятішої Діви Марії (наприклад, "діти Найсвятішої Діви Марії"), здійснення численних літургійних актів на честь Божої Матері [13, 290, 291].

Відомості про два найвідоміші осередки марійного культу в Польщі з'являються у джерелах від XV ст. Першим осередком є костел краківських августинців, які вшановували образ Матері Божої Утішительки, що зберігається в соборі св. Катерини. За часів польського короля Владислава Ягайла там існувало навіть братство, посвячене опіці Богородиці. Другим є місце, що донині залишається метою численних паломницьких мандрівок, — вже згадана Ясна Гора в Ченстохові, де від XIV ст. зберігається ікона Божої Матері.

Аналізуючи літургійні книги, популярні молитовники, польські календарі XV–XVI ст., Ю. Копєч виокремлює сім свят на вшанування Богородиці: Благовіщення, Відвідання Єлизавети, Взяття в небо Богородиці, Різдво Божої Матері, Очищення Богородиці після Різдва Христа, Зачаття [14]. Усі ці свята в традиційному календарі тісно переплітаються з народними звичаями, із щоденним життям звичайної людини. Деякі свята у Польщі здобули особливі народні назви: свято Громниць або Очищення Марії — день Стрітення Господнього. Свято Зільної Богородиці — день Успіння Божої Матері, день Сівної Божої Матері — Різдво Богородиці; днем Струмінної Богородиці (назва походить від струменя води) називали свято Благовіщення.

Те, що Матір Ісуса Христа є Матір'ю усіх християн, вплинуло і на творення образу Богородиці в народній культурі. Народна уява наділила Божу Матір рисами звичайної жінки, про

що свідчать численні описи як у прозових, так і в поетичних творах Її вчинків, емоційного стану. Як стверджують дослідники, образ Божої Матері в народній традиції є найбільш близьким саме до євангельського образу: він позбавлений ідеологічного забарвлення [1, 110]. Загалом образ Богородиці в польській народній культурі цілком відповідає народному стереотипу матері. Свідченям цього можуть слугувати риси, якими наділена в усній словесності Богородиця — старанна, турботлива, любляча і дбайлива. Заради Сина Вона здатна на будь-який вчинок. Богородиця супроводжує Христа від Його народження, аж до смерті та Воскресіння. Не розлучається із Сином і надалі — адже Ісус Христос перед Успінням кличе Її у райську обитель для того, щоб оселитися там разом. Не лише за долю свого Сина турбується Богородиця. Свідченням цього може слугувати низка різноманітних функцій, якими у фольклорі наділено Божу Матір: Вона добра господиня, помічниця породіллям, закоханим, Цілителька хворих. Деякі риси цього образу дозволяють простежити зв'язок з архаїчним культом землі: окремі рослини (дерева, квіти) у своїх народних назвах зберегли ім'я Богородиці (роза Діви Марії, м'ята Божої Матері, деревце Діви Марії) [1, 119]. Згідно з віруваннями польського народу, в день Благовіщення Пресвятої Богородиці розкривалася земля і починали рости рослини [24, 44].

У дослідженні Е. Роси фольклорний образ Богородиці розглянуто відповідно до дещо інших функціональних типів: Матір Божа — це Матір всіх людей; Страждаюча Матір; Господиня небесного і земного дому; Опікунка й Утішителька; захисниця знедолених; Милосердна Пані; Чудотворниця; Лікувальниця; Пані Небес — Королева ангелів; Королева Польщі; Надія усіх смертних [22]. Різноманітні вчинки Богородиці доводять, що у фольклорі образ Божої Матері зображено "без німбу святості, без жодних ознак божественності"; Її риси нагадують звичайну жінку-селянку, підкреслює дослідниця [22, 51]. Р. Томіцкий наголошує на тому, що Богородиця в народній культурі є передовсім опікункою. Здійснюючи свою опіку над іншими, проявляється Її материнство та владарювання [24, 44]. Інший погляд на цю проблему представлено в науковому доробку Т. Клака. Дослідник стверджує, що народний образ Богородиці зберіг елемент сакральності, надприродню сутність, що виявилося у вмінні зцілювати, творити чуда. Дар чудотворіння аж ніяк не протиставляється простоті чи приземленості образу, а, навпаки, надає йому рис особливої "наївної простоти" [10, 238, 239].

Однією з важливих дослідницьких проблем, виділених сучасними польськими вченими, є жанрові дефініції творів, в яких образ Богородиці — центральний. Адже популярність, поширення у деяких жанрах фольклору марійної тематики дозволяє визнати ці твори "марійними". Образ Матері, що народжує і дарує світові нове життя, годує, колише, сповиває, присипляє сина, обирає йому ім'я, піклується про його майбутню долю, найчастіше представлений в апокрифічних колядках. Тернистий шлях випробувань і перешкод, яких зазнала Божа Матір від часу народження Христа, детально змальовують ці різдвяні пісні. Через посередництво Божої Матері сприймається сама подія Різдва Ісуса Христа. В апокрифічних колядках Богородиця — Матір не тільки Новонародженого Дитяти, а й Мати всіх людей. Страждання Богородиці під хрестом, на якому помирає Ісус Христос, такі ж глибокі, як і Її тривога за грішників, особливо тих, які терплять страшні муки в пекельному вогні. Через те й просить Богородиця в Христа ключі від пекла. Тому, на думку польського етнолінгвіста Єжи Бартмінського, є всі підстави для того, щоб виокремлювати з-поміж апокрифічних колядок "коляди Марійні". Виклад сюжету в таких творах розгортається через дії, переживання Божої Матері [4]. Дещо іншої думки дотримується Т. Клак, стверджуючи, що в народній поезії не існує "чистих" марійних творів. Розповідь про Богородицю найчастіше ведеться у взаємозв'язку з іншими елементами твору. Тому недоцільно виокремлювати народну марійну поезію. Доцільні-

ше вживати визначення марійних мотивів у народних піснях [10, 238]. Найбільше таких марійних мотивів можна виявити в колядках та легендах, що розповідають про Різдво Христа, про Його страждання, Воскресіння. Образ Богородиці (переважно доброї господині) з'являється і в неапокрифічних жанрах польського фольклору, наприклад у весільних чи жартівливих піснях.

Одиницею аналізу прозових богородичних сюжетів та мотивів у праці Яцека Громбчевського став "Топос" — складова аналізованого образу, синтаксична сполука, що характеризується традиційною усталеністю, стереотипністю, узагальненістю, зумовленими сутністю фольклорного твору. Дослідження про Богородицю в народній прозі є однією з важливих частин докторської праці Я. Громбчевського (1982 р.) про образ Божої Матері в уявленнях польського народу [8, 157—167]. Топос Марії-Заступниці, Марії-Помічниці, топос флори та лунарний топос автор дослідження обґрунтовує відповідними прозовими сюжетами.

Цінним джерелом для розуміння образу Божої Матері в польській фольклорній прозі є збірка олітературених польських народних легенд, яку уклав польський письменник та публіцист, режисер Маріан Гавалевич (1852—1910). У збірці подано надзвичайно багато народних легенд про Богородицю. Згруповані народні твори в три групи, основою поділу на які стало місце життя та діяльності Пресвятої Богородиці — "На землі", "На небі" та "З неба" [7, 203].

Образ Божої Матері в польській народній культурі можна розглядати і в контексті формування та функціонування своєрідного зібрання різножанрових уснословесних джерел до вивчення народного християнства — "народної біблії". Таким комплексним дослідженням у традиційній словесності польського народу є праця Магдалени Зовчак [26]. Народна версія Біблії, зазначає дослідниця, поширюється в усний спосіб у формі різноманітних вірувань, уявлень, описів сновидінь... Специфіка формування та побутування фольклорного твору, зокрема народної легенди, дозволяла людині, яка навіть не читала Святого Письма, під впливом народної традиції розуміти символіку Біблії. Образи та події, створені народним релігійним світоглядом, наголошує дослідниця, є символічними, через що поєднання усіх сюжетів в "народній біблії" здійснюється непослідовно. Їх слід сприймати у контексті численних асоціацій, які зумовлюють згадані образи чи події: "Принцип символічної контамінації в народній Біблії пов'язується з ефектом, який притаманний для міфів. Мірча Еліаде назвав його імперіалізмом головних героїв, які довкола себе формують величезну кількість мотивів. Ці мотиви первинно пов'язуються з іншими героями. Наприклад, Христос або Богородиця функціонально замінює Бога Отця" [26, 7]. Такий принцип композиції характеризується позачасовістю. Кожна історія сприймається символічною моделлю інтерпретації дійсності, яка оточує людину в її щоденному житті. "Символічне" поєднання подій у сюжеті найвиразніше простежується в народних колядках: Різдво Христа змінює опис страждань розіп'ятого Сина Божого, Його смерть. Дослідниця наголошує на тому, що чимало вірувань "народної Біблії" походять від апокрифів, які тлумачать Біблію, тобто є екзегетичними. Якщо ж апокриф розглядати у широкому розумінні, то в межі цього визначення цілком входить і поняття "народної Біблії" [26, 13]. Хоча самі апокрифи М. Зовчак розглядає насамперед як джерело до вивчення поставленої проблеми. У "народній Біблії" образ Богородиці є одним із найпопулярніших. Значення Її вчинків в народному християнстві не перевершують ролі самого Бога чи Христа. Божа Матір виконує роль медіаторки, що перебуває в усіх сферах універсуму [26, 485].

Таким чином, серед праць польських вчених, присвячених вивченню образу Божої Матері в польській традиційній культурі, можна виокремити два найважливіші напрямки — дослідження марійного культу і пов'язаного з ним вшанування Богородиці як Королеви Польщі, а також вивчення образу Божої Матері в народній культурі. Визнання Богородиці Коро-

левою Польщі сприяло формуванню переконання, що саме Богородиця є покровителькою та заступницею свого народу. З іншого боку, це зобов'язує і представників спільноти вшановувати Богородицю, обороняти Її честь, виявляти свою залежність від Божої Матері.

Богородиця в польській народній культурі, наголошують польські дослідники, — передусім звичайна жінка, що піклується про долю свого Сина. Цей образ позбавлено "королівських" рис, притаманних для загальнонаціонального культу Божої Матері в Польщі. Окрім того, Божа Матір є Заступницею та постійною Опікункою всіх тих, хто до Неї звертається. У польській народній культурі образ Божої Матері часто асоціюється з природою, плідністю самої землі, що свідчить про функціонування та оновлення давніх архетипів.

Дослідження народнорелігійного світогляду, а також формування в релігійній свідомості поляків ставлення до Божої Матері, у Польщі належить до найбільш актуальних і досліджуваних питань.

[1] Заслуговує на увагу також досвід польських науковців та теологів в упорядкуванні збірників перекладних творів, присвячених Богородиці, та коментарів до них. Так, низка термінологічних та понятійних усталень знайшла відображення у публікаціях серії "Текстів про Божу Матір", підготованої за редакцією оо. францисканців: Teksty o Matce Bożej. – T. 1. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy / Przeł. i poprz. wstępem ks. W. Kania. – Niepokalanów, 1981; T. 2. Ojcowie Kościoła łacińscy / Przeł. ks. W. Eborowicz, ks. W. Kania. – Niepokalanów, 1981; T. 3. Ojcowie wspólnej wiary (w. VIII–XI) / Przeł. i poprz. wstępem ks. W. Kania. – Niepokalanów, 1986; T. 4. Dominikanie średniowieczni / Przeł. i wstępami poprz. o. J. Salij OP. – Niepokalanów, 1992; T. 5. Franciszkanie średniowieczni) / Opr. M. S. Wszołek OFM Conv., poprz. wstępem S. C. Napiórkowski OFM Conv. – Niepokalanów, 1992; T. 7. Prawosławie. – Cz. I / Wybór, wstęp i opr. ks. H. Paprocki. – Niepokalanów, 1991; T. 8. Prawosławie. – Cz. II / Wybór, wstęp i opr. ks. H. Paprocki. – Niepokalanów, 1991.

[2] *Bartmiński J.* Matka Boska w polskiej tradycji Ludowej / Przegląd powszechny. – 2004. – № 5. – S. 274. Загалом проблема впливу сарматизму на побутову та релігійну культуру шляхти у Речі Посполитій, в контексті формування т. зв. етногенетичних легенд, має досить значний обсяг наукової літератури. Див., наприклад: *Ulewicz T.* Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku. – Kraków, 1950; *Pelc J.* Barok – epoka przeciwieństw. – Warszawa, 1993; *Grzybowski S.* Sarmatyzm. – Warszawa, 1996. В українській науковій літературі подібна тематика знайшла відображення у доробку Н. Яковенко, Ю. Ушкалова, А. Макарова.

1. *Бартминьский Е.* Христианство и народная культура: Богоматерь в польской народной традиции // Язык культуры: семантика и грамматика. – М., 2004. – С. 107–130.
2. *Зашкільняк Л., Крикун М.* Історія Польщі: Від найдавніших часів до наших днів. – Л., 2002. – С. 181.
3. *Bartmiński J.* Matka Boska w polskiej tradycji ludowej // Przegląd powszechny. – 2004. – № 5. – S. 271–281; № 6. – S. 479–490.
4. *Bartmiński J.* W świecie polskich kolęd ludowych. – S. 30, 31.
5. *Chodzidło T.* Kościół i kultura ludowa // Chrześcijaństwo w Polsce. – Lublin, 1966. – T. 3. – S. 111.
6. *Gajek S.* Ekumeniczny aspekt mariologii w Katechizmu Kościoła Katolickiego // Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały z sympozjum. – Kraków, 1995. – S. 97–103.
7. *Gawalewicz M.* Królowa Niebios. Legendy o Matce Boskiej. – Warszawa, 2006.
8. *Grąbczewski J.* Postać Matki Boskiej w ludowych przekazach językowych // Polska sztuka ludowa. – 1984. – № 3. – S. 157–167.
9. *Grzybowski S.* Sarmatyzm. – Warszawa, 1996. В українській науковій літературі подібна тематика знайшла відображення у доробку Н. Яковенко, Ю. Ушкалова, А. Макарова.
10. *Kłak T.* Matka Boska w poezji ludowej // Matka Boska w poezji polskiej. – Lublin, 1959. – S. 211–239.
11. *Kniazeff A.* Matka Boża w Kościele prawosławnym. – Warszawa, 1996.
12. *Kopeć J.* Formy kultu Maryjnego w polskiej religijności XIX wieku // Roczniki teologiczne. – 1996. – T. XLIII, zeszyt 4. – S. 165–187.
13. *Kopeć J.* Geneza patronatu maryjnego nad narodem polskim // Roczniki teologiczne. – 1986. – T. X, zeszyt 2. – S. 275–291.
14. *Kopeć J.* Polskie zwyczaje maryjne i praktyki religijne w XVI w. // Częstochowskie studia teologiczne. – 1981/ 82. – T. IX–X. – S. 101–169.
15. *Kopeć J.* Współczesna maryjność polska // Roczniki teologiczno-kanoniczne. – 1983. – S. 125–144.
16. *Kudasiewicz J.* Biblijne spojrzenie na Matkę Jezusa w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego // Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego.

Materiały z sympozjum. – Kraków, 1995. – S. 21–33.
17. Matka Boska ludowa i polska (Materiały do studium mariologii ludowej w Polsce) / Pod red. S. C. Napiórkowskiego – Lublin, 1991.
18. *Napiórkowski S. C.* Mariologia i pobożność Maryjna jako problem ekumeniczny // Roczniki teologiczno-kanoniczne. – 1983. – T. XXX, zeszyt 2. – S. 17–32.
19. *Napiórkowski S. C.* Natura współodkupieńczej zasługi Maryi // Roczniki teologiczne. – 1965. – T. XII, zeszyt 2. – S. 69–83.
20. *Napiórkowski S. C.* Polska mariologia śpiewana // Roczniki teologiczno-kanoniczne. – 1987. – T. XXXIV, zeszyt 2. – S. 41–62.
21. *Pelc J.* Barok – epoka przeciwieństw. – Warszawa, 1993.
22. *Rosa E.* Typy Madonny w literaturze ludowej // Literatura ludowa. – 1986. – № 3. – S. 19–55.
23. Teksty o Matce Bożej. – T. 1. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy / Przeł. i poprz. wstępem ks. W. Kania. – Niepokalanów, 1981; T. 2. Ojcowie Kościoła łacińscy / Przeł. ks. W. Eborowicz, ks. W. Kania. – Niepokalanów, 1981; T. 3. Ojcowie wspólnej wiary (w. VIII–XI) / Przeł. i poprz. wstępem ks. W. Kania. – Niepokalanów, 1986; T. 4. Dominikanie średniowieczni / Przeł. i wstępami poprz. o. J. Salij OP. – Niepokalanów, 1992; T. 5. Franciszkanie średniowieczni / Opr. M. S. Wszołek OFM Conv., poprz. wstępem S. C. Napiórkowski OFM Conv. – Niepokalanów, 1992; T. 7. Prawosławie. – Cz. I / Wybór, wstęp i opr. ks. H. Paprocki. – Niepokalanów, 1991; T. 8. Prawosławie. – Cz. II / Wybór, wstęp i opr. ks. H. Paprocki. – Niepokalanów, 1991.
24. *Tomicki R.* Religijność ludowa // Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej / Pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej. – Wrocław–Warszawa, 1981. – T. II.
25. *Ulewicz T.* Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku. – Kraków, 1950.
26. *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątkow biblijnych w kulturze ludowej. – Wrocław, 2000.

The article covers the most important issues of the modern investigation of Virgin Mary in Poland, notably: the Blessed Virgin in the church tradition; the Blessed Virgin is a guardian of Polish people, the image of the Blessed Virgin in folk Christianity. The investigation allows realizing the depth and modernity of the Virgin Mary theme in Polish and Ukrainian historiography.

З ІСТОРІЇ ЗБИРАННЯ, СИСТЕМАТИЗАЦІЇ ТА ВИДАННЯ ЧЕСЬКИХ ПРИСЛІВ'ЇВ І ПРИКАЗОК

Людмила Даниленко

Літературу, в якій з'являлися перші паростки чеських прислів'їв і приказок, можна поділити на два види. До першого належать хроніки й окремі художні твори. До другого – лексикографічні праці, що спеціально укладалися як збірки прислів'їв і приказок.

Про існування в чеських землях прислів'їв, приказок, приповідок, сентенцій у часи розквіту середньовіччя (XIV ст.) можна судити тільки на підставі тих зразків, які зафіксувала тогочасна писемність, або тих, що збереглися в пам'яті народу та були занесені до праць пізніших часів. Так, невідомий автор однієї з найдавніших чеських поетичних пам'яток початку XIV ст. "Александреїда" (Alexandreida), що збереглася лише окремими уривками, висловлювався про життя македонського короля Олександра Великого притчами та афоризмами: "Тривірші сентенційного типу таять у собі не одне судження народного походження" (Ottův slovník 1903: 709).

Перші зразки паремійного матеріалу можна знайти також у давньочеській віршованій хроніці 1310–1314 років, що нині відома як т. зв. Далімілова хроніка. Первісне приписування цього твору болеславському правителю Даліміл Мезержицькому (Dalimil Mezeřický) було помилковим. Й. Добровський у XVII ст. виправив цю неточність, але для спрощення хроніка й далі позначається в чеській літературі як праця т. зв. Даліміла. Існували спроби ототожнити автора з якоюсь визначною історичною особою того періоду, але вони не знайшли серйозного обґрунтування. Справжній автор цієї пам'ятки невідомий (Panorama 1994: 30). Опис історичних подій у хроніці переплітався з патріотичними настановами, які були дуже актуальними у зв'язку з поширенням німецького впливу на чеську шляхту та міщанство. Примітно, що текст хроніки – один із небагатьох творів давньої

чеської літератури, який був популярним серед читачів у новітній час.

Текстологічний аналіз засвідчує, що автор хроніки залучав прислів'я повчального змісту: *Obec jest každého ohrada, ktož ju tupí, minulať jej rada; Ztratě obec, neufaj do hrada, bez obce dobude tebe všeliká sváda; Kde jeden jazyk, tu jeho sláva; Slyše múdrý múdřeji bude, a túžebný túhy zbude; Múdří sú za přísloví jměli, řkúc: Kdo chce v domu škody zbýti, ten nedaj jiskře uhlem býti; Uhel často ohněm bývá, i pronž bohatý sbožie zbývá.* Одним із найвідоміших прислів'їв, що до наших днів дійшло із т. зв. Далімілової хроніки, є вираз *Sukně košile bližší nebývá, nemúdrý pro daleké bližších zbývá* (укр. відповідник *Своя сорочка до тіла ближча*).

Згадаймо ще одне давньочеське джерело, вірніше, псевдоджерело – Краледворський і Зеленогорський рукописи. Як відомо, це були знамениті підробки Вацлава Ганки, які претендували на статус найдавніших пам'яток писемності не лише чеської, але взагалі слов'янської. Краледворський рукопис становив збірку епічних і елегійних пісень, а Зеленогорський рукопис – билину, в якій описувався спір про спадок двох братів Кленовичів, що розглядався в суді за головування княжни Лібуші, звідси його інша назва – Лібушин суд. Рукописи, "відкриті" відповідно 1817 і 1818 р., тривалий час вважалися національними святинями, що мало величезне значення для чеського національного відродження, з великим ентузіазмом пропагувалися в усьому слов'янському світі. Так, у 1840-х роках у Московському університеті на заняттях з перекладу з чеської мови використовувався Краледворський рукопис (Лаптева 1997: 52). Ці твори залишалися національними міфами аж до початку 90-х років XIX ст., коли ґрунтовні палеографічні, мовно-історичні й історико-літературні докази підтвердили фальсифікацію. Визнанню підробок немало сприяла їх підтримка такими авторитетними вченими, як Ф. Палацький, П.-Й. Шафарик, І. І. Срезневський *. Сумніви Й. Добровського, В. Копітара, а згодом А. Вашека, А. Шембери, А. Патери щодо їхньої автентичності до уваги не бралися. Мовознавці й літературознавці активно цитували "стародавні" рукописи, знаходячи в них навіть прототипи відомих образних висловів і прислів'їв. Так, І. Я. Гануш пише: "Приказками вважаю такі звороти: Ky by **vládl** vám **po železu**; **Běs v tě!** Čemu **čelo protiv skále vzpřieci**? Kde moje máti, dobra máti? **trávka na niej roste.** Справжні прислів'я нагадують такі вислови: Gore ptencem, k ním-že zmija vnoři, gore mužem, im-že žena vláde; Dýmem jest nám velenie jeho; V míře válku múdro ždáti" (Hanuš 1853: 12). Звернімо увагу, що звороти, виділені автором жирним шрифтом, у сучасній термінологічній традиції є, власне, фразеологічними одиницями.

Певний вплив на становлення чеської пареміології мав Томаш Штітний (1333? – перше десятиліття XV ст.). Студент празького університету, він розпочав свою літературну творчість із латинських перекладів. Пізніше з'явилися його самостійні праці, що увійшли до збірки Knížky šestery o obecných věcech křesťanských (1376). За постановою академічного сенату Празького університету цей рукопис мав бути виданий 1848 р. з нагоди 500-літнього ювілею університету. Проте з певних причин він побачив світ лише 1852 р. Грунтовну передмову до книжки, біографію автора і коментарі до тексту написав відомий чеський поет і фольклорист Карел Яромир Ербен (Štítný 1852: Ш-XXXVI). Збірка складається з шести книг. Зважаючи на раритетність цього видання, подаємо тут назви цих книг: I. O vieře, o naději a o milosti. II. O trojich staviech: panenském, vdovském a manželském. III. O hospodářovi, o hospodyni a o čeledi. IV. Kak se zdejší stavové lidští připodobnávají k andělským kuoróm. V. Ostnec svědomie a o pokušení ďáblském. VI. Kak se oči štijem toho, že hřešíme. Послуговуючись прислів'ями й приказками, Томаш Штітний іноді посилався на загальнонародний досвід через вирази *říkají* "кажуть", *je psáno* "пишуть", *je pravda, že* "правда, що" і под.: *protož řiekají: Chlébť se snie a pivoť se vypie: ale běda, komužť se žena neudá (s. 63); ktos řekl, pravú pravdu: "Když běch mlad, staří mi se nelíběchu" (s. 64); neb jest psáno: "Duom a sbožie přicházie od otcóv, ale žena múdra zvláště od Boha" (s. 63); Bázň jest počátek múdrosti (s. 73); ktož hledá, naléza; ktož prosí uprosí druhdý; kdož tluče, dotud tluče, až jemu někdy i otevrú (s. 79); pokora jest krumfest a pravý pěstún všech šlechetností (s. 79).* У списку І. Яна Ганнуша знаходимо такі приклади: *Nekúzlený muž, jako nesolený hrách, (ale dobrá žena přitáhne k sobě muže vášněmi dobrými); Milostiť jest prstem*

neukázati; Upustíce za rohy, úsilno jest za ocas chvátati; Starého psa neuč v povod; Pij hrdlo, jez hrdlo, zaplatíš hrdlo; Komuž bůh, tomu i všichni světi (Hanuš 1853: 17).

Першою найдавнішою збіркою чеських прислів'їв і приказок вважається збірка Сміла Флашки (Smil Flaška, 1350–1403) "Incipiunt proverbia Flassconis, generosi domini et baccalarii Pragensis". Дослідник слов'янських прислів'їв Ян-Вацлав Новак (1853–1920) відносить збірку С. Флашки до XIV ст.: "Наш народ може вже з XIV ст. пишатися першою справжньою збіркою прислів'їв" (Novák 1899: 69; а також Novák 1891: 100). На пергаментний рукопис С. Флашки натрапив Фр. Палацький в архіві міста Тршебонь і видав його 1827 р. у першому числі журналу "Časopis Společnosti vlastenského Museum v Čechách" (з 1831 р. – "Časopis Českého muzeum"). Як дізнаємося з передмови Фр. Палацького, "це, звичайно, найдавніша збірка чеських прислів'їв, що знаходиться в одному зі старих рукописних архівів міста Тршебонь і походить з другої половини XV ст. Напис на титульній сторінці не викликає сумнівів, що її уклав пан Сміл Флашка з Ріхенбурка, один з чільних представників землі чеської" (Palacký 1827: 62). До другої половини XV ст. відносять цю пам'ятку Я. Заоралек (Zaorálek 2000: XVII) і Ф. Чермак (Čermák 2007: 244). Судячи з біографічних дат автора, можна припустити, що збірка була укладена не пізніше початку XV ст.

С. Флашка походив зі шляхетського роду, був високоосвіченою людиною свого часу, займав високі посади крайового писаря і гетьмана Чаславського краю. Він володів маєтками в Пардубице і Рихмбурку (в редакції Фр. Палацького – Ріхенбурк), і за традицією, що склалася в чеській літературі, його називають Сміл Флашка з Пардубице.

Викликає подив, що чеський пареміолог М. Гержман висловлює сумнів стосовно визнання С. Флашки автором рукопису лише на тій підставі, що Фр. Палацький називає його "С. Флашка з Ріхенбурка": "йдеться, імовірно, про іншого Флашку" (Heřman 1968: 43). По-перше, сам Фр. Палацький у згадуваній передмові зазначав, що С. Флашка дістав у спадок від батька Вілема маєтки в Пардубице і Рихмбурку. По-друге, в туристичних довідниках знаходимо інформацію, що до сьогодні в містечку Рихмбурк (Rychmburk) поблизу Хрудіма зберігся замок-фортеця – класичний взірець шляхетського замку, збудованого близько 1300 р. в готичному стилі, який "належав видатному письменнику С. Флашці з Пардубице і Рихмбурка" (Československo 1978: 318).

Збірка С. Флашки містить 236 одиниць. Прислів'я й приказки уміщені під номерами в довільному, не алфавітному порядку.

Багато із образних висловів зі збірки С. Флашки, звичайно, на сьогодні втратили свою ясність і доступність. Частина з них була такими вже в XIX ст., тому лише їх третину Фр. Челаковський включив у свою монументальну збірку "Mudrosloví národu slovanského ve příslovích" ("Мудрослів'я слов'янських народів у прислів'ях", 1852 р.). Не всі зразки відповідають сучасним критеріям прислів'їв і приказок. Є серед них звичайні фразеологізми, напр.: *pleteš jako rohoží; nebýti o středě doma; brodíš jako v moře*. Але слід визнати, що чимало з них через праці наступників дійшло до наших днів, пор.:

У Флашки (XIV ст.)	У Шиндлера, Біттнерової (XX ст.)
Boje se chřestu, nechod' v les.	Kdo se bojí chřestu (prasku), nechoď do lesa.
V núzi přietele poznati.	V nouzi a potřebě přítele poznati.
I liška svój ocas chválí.	Každá liška svůj ocas chválí.
Lepší pták v ruce, než dva letiece.	Lepší vrabec v rukou, nežli holub na střeše.
Dáš se za prst ujieti, ujmeť za celú ruku.	Podáš-li mu prstu, ujme tě za celou ruku.
Syti lačnému nevěří.	Sytý lačnému (hladovému) nevěří.
Mnoho by bylo plátna mieti, by chtěl každému usta zastřieti.	Aby všem ústa zavázal a zašil, musil by mnoho plátna míti.

I žádná kráva nenie, by telátkem nebyla.	Žádná kráva není, by telátkem nebyla.
Vše vhod dobro.	Vše vhod, dobro – co příliš, nezdravo.
Pozdě s čbánem po vodu, ano se hřiedlo utrhlo.	Tak dlouho se chodí se džbánem pro vodu, až se ucho utrhne.
Nežeň se očima, ale ušima.	Nežeň se očima, ale ušima.
Starý hřiech činí novú hanbu.	Starý hřích činí novou hanbu.
Ktož tluče, tomu otevrú.	Kdo tluče, tomu se otevře.
Kolik hlav, tolik i smyslóv.	Kolik hlav, tolik i smyslův.
Již vajce múdřejší než kuře.	Už vejce moudřejší než kuře.

До пареміологічних джерел XVI ст. належить рукопис двох представників Общини чеських братів – єпископів Матея Червенки (Matěj Červenka) і Яна Благослава (Jan Blahoslav). М. Червенка народився в Челаковицях 1521 р. Помер у Пршерові 1569 р. За словами сучасників, це був освічений, начитаний і сумлінний пан. Після його смерті збірку доповнив Ян Благослав (1523–1571) – крім названої праці, також автор перекладу Нового Завіту, що увійшов у Біблію королівську (Bible kralická), Граматики чеської та ін.

Про існування рукопису не було відомо до 30-х років XIX ст. Його відкрив бібліотекар Національного музею в Празі В. Ганка, про якого ми вже згадували у зв'язку з Краледворським і Зеленогорським рукописами. Варто все-таки віддати належне В. Ганці як великому патріоту чеської землі. Свого часу Р. Якобсон зазначав, що жоден інший твір такою мірою не надихнув багатьох чеських композиторів, художників, письменників, як "Лібушин суд".

В. Ганка був помітною постаттю у філологічних колах XIX ст. Він закінчив ґімназію у Градці Краловому, вивчав філософію в Карловому університеті, право – у Відні, відвідував славістичні курси Й. Добровського. Працював спочатку як лектор, а згодом – як доцент слов'янських мов і літератур празького університету, читав лекції зі старослов'янської та російської мов. І хоча фальсифікаторські дії дуже зашкодили Ганці, а відтак в історії славістики він отримав неоднозначні оцінки, тим не менше йому не можна відмовити в певних заслугах перед чеською наукою. Завдяки своїй активності й енергійності В. Ганка підтримував листування та особисті зв'язки з видатними представниками славістики усієї Європи. Він брав участь у перевиданні творів Й. Добровського, А. Пухмайєра, засвідчив неабиякий талант при написанні підручників і граматик слов'янських мов, був не байдужим до пареміології: "Зі студентських років я збирав чеські прислів'я, особливо під час канікул по селах, і зібрав їх більше, ніж було опубліковано до 1804 р. Знаючи, що Й. Добровський готує нове видання, всі свої матеріали я передав йому" (Dobrovský 1963: 168).

Рукопис М. Червенки і Я. Благослава виявив В. Ганка як додаток до збірки 1582 р. Якуба Срнця з Варважова. Знайдені матеріали він переклав з латини на чеську мову й видрукував їх у журналі "Časopis Společnosti vlastenského Museum v Čechách" у четвертому томі за 1829 р. (с. 39–74) під назвою "Přísloví česká" ("Чеські прислів'я") з підтитулом "Ze srarého rukopisu" ("Зі старого рукопису"). Пізніше, 1855 р., в Терезіанській бібліотеці у Відні було знайдено ще один рукопис Я. Благослава – "Чеська граматика". Цю працю 1857 р. видав Ігнац Граділ (Ignác Hradil) разом із Йозефом Їречком (Josef Jireček) під назвою "Jana Blahoslava Grammatika česká, dokonaná l. 1571" (повна версія побачила світ лише 1991 р.!). Додатками до неї слугували латинські фрази й прислів'я під назвою: "Přidání něktерých věcí k Grammatyce české příhodných; tomu kdož chce dobře, totiž vlastně, právě, a ozdobně česky mluviti i psáti užitečných". Таким чином, це було друге видання паремій М. Червенки і Я. Благослава.

Над текстом працював також Й. Добровський. Коли 1963 р. видавництво Чехословацької Академії наук видало маловідому книгу Й. Добровського "Českých přísloví sbírka" ("Збірка чеських прислів'їв"), упорядник видання М. Гержман увів до нього кіль-

ка додатків. Першим значився "Dobrovského opis Červenkových a Blahoslavových přísloví" (Dobrovský 1963: 107–138). М. Гержман підкреслював, що "автентичний перепис цієї цінної давньочеської пам'ятки, яку пізніше Благослав додав до своєї Граматики (1571), збережений лише в редакції Добровського" (Dobrovský 1963: 165). Насправді це було не зовсім так.

Коли 1970 р. за видання збірки М. Червенки і Я. Благослава узявся Йозеф Спілка, він, готуючи текст за архівними матеріалами, що нині зберігаються в Національному музеї в Празі (шифр 26 E 13), з'ясував, що перепис Й. Добровського не є повним – пропущено 68 одиниць. Таким чином, видання Й. Спілки "є першим повним виданням збірки за рукописом Благослава" (Červenka, Blahoslav 1970: 105). Щоправда, Й. Спілка дещо відійшов від первісної структури роботи: "Філософські символи Піфагора" він умістив у кінці збірки. Крім того, до латинського тексту додав у квадратних дужках чеський переклад, а також пояснення архаїзмів.

Збірка відкривається передмовою Я. Благослава: Adagia seu peraemiae ac sententiae selectissimae, vere lumina orationis (Úsloví neboli přísloví a výbrané myšlenky, jež jsou pravými perlami řeči – Приповідки або прислів'я і вибрані сентенції, які є справжніми перлинами мови). На думку давньочеського автора, сучасники невміло користуються прислів'ями. Вони або вигадують недоладні й недоречні вислови, або з хороших латинських перекладають погані чеські. Автор складає рекомендації, як правильно вживати прислів'я:

"1. Не часто, економно, вибрані й особливо підходящі. 2. Не наслідувати будь-кого, але людей розумних, саме тих, хто були справжніми чехами. 3. Якщо хтось хотів би «перелити» прислів'я з латинської мови до чеської, він не повинен перекладати слово в слово, а подумати, чи мають чехи якесь подібне прислів'я, яке б згодилося у цьому місці. Якщо такого вислову немає, краще просто обійтися без прислів'я і сказати по-чеському те, що латинською передається через прислів'я. Наприклад Dabo ad calendas graecas [Dám o řeckých kalendách] (тобто ніколи). Ми можемо передати це латинське прислів'я своїм чеським таким способом: Dámť, až pes na lišku poleze; neb na psí letnice; а селяни кажуть: Až se v krbě zhvězdí" (Červenka, Blahoslav 1970: 8).

Але і в чеській мові, пише Я. Благослав, існують такі образно самобутні вирази, яких у латинській мові нелегко відшукати, як наприклад: *Zlého by navařil* (тобто пива), що означає "завдати собі шкоди". Справді, треба володіти високою майстерністю, щоб типово чеську лінгвокультурему *пиво* передавати засобами іншої мови, зберігаючи при цьому її лексичний фон. Як бачимо, це добре усвідомлювали вже в XVI ст.

Інший приклад наводить Я. Благослав: *Ranní ptáče neuletí-li, ale uskáče*. Автор витлумачує його так: "Це означає, хто спритніший, коли інші борсаються як курчата в клоччі – [«jiní v něčem zváznou jako kuřata v koudeli»] – той свого досягне" (Červenka, Blahoslav 1970: 9), пор. укр. *Хто рано встає, тому Бог дає.*

У передмові Я. Благослав зауважує також, що не хоче привласнювати собі чужу працю: більшість матеріалу зібрав М. Червенка, але вирази, які йому видавалися рідко вживаними, він вилучив, водночас додавши деякі нові.

Збірка М. Червенки і Я. Благослава містить понад 600 зразків. Її особливість полягає в тому, що в ній у багатьох випадках є тлумачення, а саме цього бракує наступним виданням. Навіть у збірці Фр. Челаковського значення багатьох одиниць вже було затемненим і не зрозумілим читачеві. Спосіб подачі матеріалу у М. Червенки і Я. Благослава так само довільний, як і в збірці С. Флашки.

Наведемо тут деякі паремії. Серед них, як і в працях попередників, не існує чіткого розмежування між фразеологізмами, прислів'ями й приказками в їх сучасному розумінні.

До фразеологізмів належать вирази *chytrý, lstivý co liška; poruč psu koblihy; mluví jako slepý o barvách; laskav na něj co pes na kočku; budeť to tajno jako šidlo v pytli; má kočky v hlavě; stálý jako letní sníh; slušiť jako svini sedlo; nadejmá se co žába; co kohout na svém smetišti (t. hrdinou býti chce); jako po šňůře.*

Перше прислів'я у збірці добре відоме сьогодні *Malé děti, malá starost (Малі діти – малий клопіт);* серед наступних вибірково можна назвати *Ne všeho zvídej, budeš dlouho mlád; Lepší holub v ruce než jeřábek na střeše; Žádný neví kde střevíc hněte, než ten kdo v něm chodí; Nemůžeš-li přeskočiti, podlez; Bitý nebitého*

nese; Hada za ňadry chováš; Mistr Nouze naučil Dalibora housti; Koupej se drže se břehu; Co by se po něm země slehla; Čím hrnek za novu navře, tím potom i střepina páchne; A starý hřích někdy novou hanbu činí; Kdo maže, ten jede; Vrána vráně oka nevykline; Slibuje hory doly (jiní – zlaté hory); Malý oheň veliký les spálí; Jak jsem koupil, tak prodávám; Lepší málo než nic та ін.

Матеріали збірки М. Червенки та Я. Благослава стали джерелом для праць Й. Добровського, Фр. Челаковського.

Однією з перших збірок чеських прислів'їв і приказок, що не чекала кілька сотень літ в архівах на публікацію, а побачила світ після свого укладання, була збірка Я. Срнця з Варважова (Jakub Srnec z Varvažova). Я. Срнець організував у Празі приватну школу для дітей із заможних родин. На уроках з латини, відпрацьовуючи граматичні вправи, він почав використовувати прислів'я. Так назбиралося майже 650 одиниць, оформлених 1582 р. окремим виданням під назвою "Dicteria seu proverbia bohemica, ad phrasim Latinorum accomodata atque per centurias quondam in usum scholae private distributa". Методичний прийом Я. Срнця виявився настільки вдалим, а книга мала такий великий успіх, що 1599 р. вона була видана вдруге. А втім, зміст праці викликав у деяких авторів зауваження. У праці Я. Гануша (XIX ст.) читаємо: "Хоча Срнець писав для школи, все ж таки він зібрав багато прислів'їв, які не відповідають етиці наших днів, нашим витонченим почуттям, а вказують на моральність так званого золотого віку. Хто б міг у нас учням навести прислів'я: Z ženského pláče smích: in puellas lasciviam suam sero deplorantes: affine hiic; Mol v drahém rouše, vlk mezi kozami, žák mezi pannami, kozel v zahradě, Něměc v české radě, můž tomu každý rozuměti, že ty věci beze škody nemohou býti" (Hanuš 1853: 31).

На початку XVIII ст., 1705 р. книгу Я. Срнця видали вдруге. Цього разу над нею працював Франтішек Ондржей Горний (František Ondřej Horný). А через сто років до неї звернувся Й. Добровський.

Велике значення для розбудови чеської пареміології мала діяльність Яна-Амоса Коменського (1592–1670). Його ім'я прецедентне для чеської культури. Він належить до числа тих історичних особистостей, які своїми працями й самовідданим служінням народу здобули щиру прихильність і любов нащадків. Свідченням цього є те, що його ім'я увійшло в першу десятку соціологічного проекту XXI ст. – інтерактивного опитування "Найвеличніший чех". Геніальний представник чеського народу, гуманіст, демократ, філософ, батько педагогіки, учитель народів – він завжди працював на благо рідної чеської землі, хоча більшу частину свого життя змушений був провести в еміграції.

У передмові до енциклопедичної праці *Theatrum universitatis rerum* (Divadlo veškerenstva věcí, 1614 р.) Я.-А. Коменський сформулював цілу програму розбудови чеської науки в XVII ст.

Для Я. Коменського було характерним усвідомлення значення мови в житті соціуму. Провідний чеський дослідник творчої спадщини Я.-А. Коменського Ян Паточка підтверджує: "Коменський був переконаний, що мова є ключем до основних проблем теорії й практики. Можна сказати, що в розумінні ролі мови, її всеохопності й цілісності, її значеннєвої сторони і суспільно-організаційної функції полягає, напевне, одна з головних філософських ідей Я.-А. Коменського. Лексикографічні праці засвідчують реалізацію цих ідей на практиці" (Patočka 2003: 38).

З метою розкласифікувати мовні засоби, збагатити їх та увиразнити Я. Коменський узявся за створення великого латинсько-чеського словника *Poklad jazyka českého* (Thesaurus lingvae Bohemicae). У листі від 10 грудня 1661 р. до видавця Петра Монтана він писав: "1612 року я почав складати «Тезаурус чеської мови» – найповніший словник, точну граматику, образні вислови й прислів'я. Коли все це старанно й ретельно я збирав, я зумів зробити те, що, сподіваюсь, в національних мовах навряд чи хтось інший зробив. Я намагався, аби все гармонійно відповідало латинській мові: слова, усталені вислови, прислів'я передавати власні власними, переносні – переносними, застарілі – застарілими, жартівливі – жартівливими і под. для того, щоб будь-який переклад з латинської мови на чеську і навпаки міг бути найточнішим і добре відшліфованим. А коли ця надзвичайно виснажлива трудомістка праця, що тривала 44 роки, готувалася до друку (1656), вона згоріла разом з моєю бібліотекою, друкарнею та усім містом Лешно" (Vybrané spisy 1960: 53, 54). Цей

лист, за словами Я.-А. Коменського, був короткою сповіддю "про мої малі лабіринти і про те, за які нитки Аріадни я чіплявся, щоб виплутатися з цих лабіринтів" (Vybrané spisy 1960: 70).

Повною мірою зосередитись на прислів'ях Я.-А. Коменському вдалося лише у праці "Moudrost starých Čechů za zrcadlo vystavená potomkům", яка, однак, за життя автора так і не була видана. Понад двісті років рукопис пролежав у польському Лешно, де 1841 р. разом з іншими матеріалами Я.-А. Коменського його відкрив Я. Пуркинє (Hanuš 1853: 33). Таким чином, не всі рукописи Я.-А. Коменського знищила пожежа в квітні 1656 р. у польському місті Лешно. Частина з них збереглася, зокрема й начерки майбутньої пареміологічної збірки.

Уперше "Moudrost starých..." побачила світ 1849 р. разом із його знаменитою працею "Didaktika" накладом Чеського національного Музею. Наступні перевидання були здійснені в 1872, 1901, 1920 та 1954 роках.

Першим дослідником рукопису Я. А. Коменського був літературний критик Ян-Вацлав Новак (Jan-Václav Novák). Він готував друге видання збірки Я.-А. Коменського (1901) і передмову до нього. Відомо, що назва збірки мала кілька варіантів. Я. А. Коменський вибирав між "Moudrost předků národa českého" та "Moudrost starých Čechů". На титульній сторінці рукопису рукою Я. А. Коменського було написано: "že i našim předkům Pán Bůh dal moudrost" (цит. за: Svejkovský 1954: 20). Судячи з бібліографічних даних першого видання 1849 р., книга вийшла під назвою "Přísloví, čili *maudrost starých předků* [курсив наш. – *Л. Д.*] za zrcadlo wystawená potomkům". Через те, що оригінал титульної сторінки на сьогодні втрачений, неможливо судити, яку назву своїй збірці дав сам Коменський і чи взагалі він встиг це зробити. С. Свейковський, який також вивчав рукопис, зазначає, що він не містив слідів остаточної підготовки до друку. Це засвідчили записи, проведені власною рукою Я. А. Коменського, заміни компонентів прислів'їв, їх переміщення в інші тематичні групи, стилістичні правки. У кінці рукопису на двох сторінках додано невелику частину "Варіанти". Літери цих додатків нерозбірливі й важко читаються, що може вказувати на швидке записування або про літній вік автора (Svejkovský 1954: 23). Традиційно відома сьогодні назва "Moudrost starých Čechů za zrcadlo vystavená potomkům" фігурує в каталожних записах з 1901 р. Ймовірно, що таку редакцію з патріотичних мотивів запропонував саме Я. В. Новак. Мотивом для цього могло послужити те, що основним джерелом для Я. А. Коменського послужили тексти чеського походження, хоча в збірці є багато прислів'їв з інших мов.

Дослідники й досі не дійшли згоди стосовно того періоду, коли Я. А. Коменський працював над своєю збіркою. Я. В. Новак вважав, що вона була допоміжним посібником до підручника "Brána jazyků" (Novák 1899: 70; також Ottův slovník 1903: 709), а відтак її укладання відноситься до початку тридцятих років XVII ст. Дату 1631 р. без будь-яких коментарів приписує збірці Я. А. Коменського Фр. Чермак (Čermák 2007: 244), а це означає, що Фр. Чермак теж розглядає пареміологічну працю Коменського як складову підручника "Brána jazyků", опублікованого цього ж року. С. Соучек та Фр. Свейковський, вивчаючи документи, дійшли висновку, що йдеться про цілком самостійний твір, не пов'язаний із педагогічними проектами Я. А. Коменського, написаний на початку двадцятих років XVII ст., тобто до вимушеної еміграції автора до Польщі (Svejkovský 1954: 24, 25). Ближчий у своїх аргументах до істини є, на нашу думку, Я. В. Новак. Практика збирання прислів'їв у XVI–XVII ст. пов'язувалася передусім із дидактичною метою – потребами вивчення латинської мови. Для доступності й полегшення її вивчення автори відомих на той час латинсько-чеських словників Даніель Адам з Велеславіна (1546–1599), Я. Срнць з Варважова та інші вводили паралелі з чеської мови. Сам Я.-А. Коменський рекомендував, щоб "навчання за його відомим підручником латинської мови «Brána jazyků» при повторенні й поглибленні матеріалу супроводжувалося прислів'ями" (цит. за: Svejkovský 1954: 19).

У літературній спадщині Я.-А. Коменського ми не знайдемо посилань на джерела, якими він користувався при укладанні своєї збірки. Ці питання вивчали Я. В. Новак, а також В. Флайшганс у студії "Komenského "Moudrost" a její knižné prameny" (Flajšhans 1917: 62–71). Дослідження показали, що Я. А. Коменський використав матеріали збірок XVI ст.: невідомого автора "Knížky rýmovní" (1580), Я. Срнця

(1582), Д. Адама з Велеславіна. Крім того, він залучив польські прислів'я (зі збірки С. Рисинського), латинські, німецькі, цитати з Біблії. Їх загальна кількість становить близько 2300 одиниць. До цього переліку Фр. Свейковський, автор передмови до четвертого (1954) видання збірки Я.-А. Коменського, нерозважливо додає збірку М. Червенки і Я. Благослава, рукопис якої був опублікований, як вже зазначалося, лише в 1829 р. (Svejkovský 1954: 22).

Я. А. Коменський по-новому організував матеріал своєї збірки. Це був не простий перелік, типовий для попередніх праць, а перша спроба тематичної класифікації. Прислів'я були розподілені на чотири розділи:

1. Про природу, метали, рослини, звірів (25 підрозділів): *Proti proudu plovati; Ne vše zlato, co se třpytí; Strom jednou ranou nepadá; Vkl leže netyje* ** etc.

2. Про людське ремесло (з 53 підрозділами): *Dal se bez vesla na moře; Jak zapřáhl, tak jede; Na jedno jsou kopyto; Komu se chce tancovati, tomu snadno pískati* etc.

3. З історії (2 підрозділи): *Saul mezi proroky; Nepodařilý Absolon; Vředovitý Lazar; Mistr Nouze naučil Dalibora housti* etc.

4. З літератури, через яку мудреці описували людські вчинки: *Beran vlku vodu kalí; Kráva muškátu rozumí; Hlava bez mozku* etc.

Така класифікація випливала з розуміння автором суті пареміологічного матеріалу: "Паремії – це прислів'я, що походять з усяких відомих речей і призначені для формування в нас розважливості й обережності в житті й людських стосунках" (Komenský 1954: 30). Коротку вступну частину до збірки Я. А. Коменський назвав "Přípovídky *co a k četu jsou a odkud se berou*" ("Прислів'я *що це таке, для чого вони і звідки беруться*"). У ній він дає передусім визначення поняттю прислів'я, в основі якого – метафоричне оформлення думки: "Прислів'я або приповідки – це якийсь короткий і влучний вислів, у якому одне говориться, а інше розуміється, тобто слова звучать про якусь зовнішню, тілесну, відому річ, під якою розуміється щось внутрішнє, духовне, менш знайоме чи відоме. Наприклад, коли я говорю: *Slepý o barvách souditi nemůž (Сліпий про кольори судити не може),* я під цим розумію те, що, якщо хтось чогось не розуміє, про те говорити й судити не має права; *Mezi sršně nedmýchej,* тобто сердиту людину не підбурюй, не під'юджуй; *Kdo chce žíti, musí síti,* тобто якщо хтось хоче одержати якийсь зиск, мусить працювати; хто хоче бути вченим, мусить вчитися і под. З цього випливає, що кожне прислів'я (власне, таким способом висловлена думка) передає невідомі речі через порівняння, через притчу таким способом, що одна з них замовчується, не висловлюється Тому що прямо я міг би сказати: Так само як сліпий про кольори судити не може, так про мистецтво не може судити той, хто йому не вчився, його не знає. Так само, як дмухати на шершня означає його розлючувати, так і дражнити роздратовану людину означає ще більше її розлючувати. Як орач не може одержати ужинку, якщо не засіє поле, так і ледар хай не чекає жодного результату. Тому для порівняння додаються слова *jako, co, není než, div že* і под." (Komenský 1954: 29). Але крім "класичних" прислів'їв і приказок, автор зазначає, що включив до збірки деякі вислови, що мають характер сентенцій, і наводить такі приклади: *Čiň dobře stále a neboj se císaře ani krále; Pokud víry, potud člověka; Komu nelze raditi, nelze pomoci; Věc Bohem souzená nemine; Kde není kázně, není bázně; Všeho do času; Nouze nedá zvůle* і под.

За Я.-А. Коменським, існує дві причини вживання прислів'їв: по-перше, вони є оздобою мови, "яка ними заквітчана, або пронизана, як розкішними перлинками", по-друге, прислів'я слугують виразності думки, акцентують увагу на висловленні і через аналогію сприяють його глибшому розумінню.

Я.-А. Коменський записував матеріал не лише тому, що прагнув зберегти "мудрість предків", він хотів використати його для сучасного життя, передусім з виховною метою. Починаючи з прислів'їв про Бога, він ішов через природу до людини та її діяльності. Його увагу привертали лише ті вислови, в яких відображалися праведні основи людського життя й поведінки, або на прикладі яких він міг показати порушення цих засад. Характер правил визначався християнським поняттям моралі, яка мала надчасові приписи, незмінні й чинні для всіх, незалежно від будь-яких життєвих умов чи обставин. У "Moudrost..." справді знайдемо мало висловів, які безпосередньо стосувалися б суспільно-політичної проблематики.

Збірка Я.-А. Коменського "Moudrost starých Čechů za zrcadlo vystavená potomkům", хоча й побачила світ лише в середині XIX ст., стала

в слов'ян першою справжньою працею цього жанру та великим предметом гордості чехів: "Наш Коменський у XVII ст., коли інші народи навіть не мріяли про систематичне видання прислів'їв, таку працю підготував" (Hanuš 1853: 33). У цьому контексті не можна не згадати твердження українських дослідників, що "перші спроби фіксації одиниць паремійного фонду української мови припадають на XVI ст." (Скопненко, Цимбалюк-Скопненко 2006: 25). За іншими, більш вірогідними даними, перші рукописні пареміографічні збірки східнослов'янського фольклору, що дійшли до нас, належать до другої половини XVII і початку XVIII ст., найдавніша з них – "Приповісті посполиті" Климентія Зіновієва (кінець XVII ст.) – "видатна культурна подія на українських землях того часу" (Пазяк 1984: 21). Щоправда, чеський автор делікатно визнає: "З Лондона, Парижа, навіть з Вашингтона чи Нью-Йорка без великих зусиль доходять до нас у Прагу нові й старі книги, але щоб з Москви, Петрограда, Варшави чи Львова або зі слов'янського півдня одержати книгу, для цього треба особливі особисті контакти. Тому можливо, навіть вірогідно, що не одне врожайне зернятко з багатої приказкової літератури я залишив поза своєю увагою, проте in magnis voluisse sat! [у великих справах достатньо навіть одного бажання. – *Л. Д.*]" (Hanuš 1853: Předmluva).

Праця Я.-А. Коменського "Moudrost starých Čechů za zrcadlo vystavená potomkům" завдяки своєму багатому змісту та високому авторитету автора стала визначною віхою в історії не лише чеської, але й слов'янської пареміологічної науки. Вона послужила надійним ґрунтям для чеських збірок прислів'їв і приказок, які укладалися в XVIII–XIX ст.

Як бачимо, чеська пареміографія має давню історію. Виникнення в XIV–XVII ст. рукописних, а згодом і окремих друкованих збірок чеських прислів'їв і приказок було викликане необхідністю розуміти латинські тексти. Виняткове культурне значення мало заснування 1348 р. у Празі першого в Центральній Європі університету – значного осередку духовного життя нації. Це прискорило розвиток і поширення освіти в чеських землях. Великий прогрес знаменувала собою епоха гуманізму (XVI ст.), за якої освіта набула рис світськості. Важливим імпульсом послужили ідеї реформації та організація національних осередків, які більше уваги почали приділяти своїй національній мові. Латинська мова перестала бути мовою, гідною найбільшої уваги і професійних студій, як це було в часи середньовіччя. У чеському середовищі виявлялися прагнення продемонструвати можливості рідної мови як засобу, здатного конкурувати з латинською мовою. З цим пов'язувалися зростаючі зусилля охопити словникове багатство чеської мови якнайповнішою мірою. Особлива увага приділялася збіркам образних висловів – прислів'їв, приказок, приповідок, притч, порівняльних зворотів. Вони були розраховані на поширення в читацькому, передусім шкільному, середовищі, тобто мали виразне суспільне призначення. Матеріалом для них слугували як зразки античного походження, так і ті, що через переклад з латинської мови формували свою образність на суто національному ґрунті, були жаданим стилістичним засобом і широко побутували в суспільстві.

* Про дослідження І. І. Срезневським "давньочеських" рукописів, причини, що зумовили його позицію, див. ґрунтовне дослідження М. Ю. Досталь "И. И. Срезневский и его связи с чехами и словаками". – М., 2003., а також нашу рецензію на цю працю: І. І. Срезневський як російський та український учений-славіст // Мова та історія. – Вип. 85. – К., 2005 – С. 102–107.

** Наводимо ті приклади, які подав сам Я. А. Коменський.

Лаптева Л. Славяноведение в Московском университете в XIX – начале XX века. – М., 1997.

Пазяк М. Українські прислів'я та приказки. – К., 1984. – 202 с.

Скопненко О., Цимбалюк-Скопненко Т. Паремії в мові перекладів Миколи Лукаша // Українська мова. – 2006. – № 4. – С. 25–44.

Bittnerová D., Schindler F. Česká přísloví. Soudobý stav konce 20. století. – Praha, 2002.

Čermák F. Frazeologie a idiomatika // Kapitoly z dějin české jazykovědné bohemistiky. – Praha, 2007 a. – S. 243–248.

Červenka M., Blahoslav J. Česká přísloví / K vydání připravil Josef Spilka. – Praha, 1970.

Československo A-Z. Průvodce na cesty. – Praha, 1978.

Dobrovský J. Spisy a projevy. Sv. XVII: Českých přísloví sbírka (K vydání připravil M. Heřman). – Praha, 1963.

Flajšhans V. Komenského "Moudrost" a její knižné prameny // Sborník filologický. – Sv. VI. – Praha,

1917. – S. 62–71.
Hanuš J. Historie příslovných sbírek slovanských a zvláště českých // Časopis Českého museum. – 1851. – S. 126–145.
Hanuš J. Literatura příslovnictví slovanského a německého, či předchůdcové Fr. Lad. Čelakovského v "Mudrosloví národu slovanského ve příslovích". – Praha, 1853. – 147 s.
Heřman M. Josef Dobrovský a české příslovnictví. – Praha, 1968.
Jan Amos Komenský ve světle svých spisů / Přeložil J. Hendrich. – Praha, 1941.
Komenský J. A. Moudrost starých Čechů, za zrcadlo vystavená potomkům / Text k vydání připravil, předmluvou, poznámkami a rejstříkem opatřil František Svejkovský. – 4. vyd. – Praha, 1954.
Novák Jan. V. O slovanských příslovích // Literární listy. – 1891. – R. XII. – Č. 6. – S. 99–102; – Č. 7. – S. 119, 120; – Č. 8. – S. 133–135.
Novák Jan. V. Fr. L. Čelakovský a naše příslovnictví // Časopis vlasten. spolku muzejního v Olomouci. – Č. 63, 64. – 1899. – S. 69–74.
Ottův slovník naučný. – Praha, 1903. – D. 20.
Palacký Fr. Pana Smila Flašky z Richenburka sbírka přísloví českých // Časopis společnosti vlastenského Museum v Čechách. – R. I. – 1827. – S. 62, 63.
Panorama české literatury (Literární dějiny od počátků do současnosti). – Praha, 1994.
Patočka J. Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském. Třetí díl. Nepublikované texty / Svazek připravila k vydání Věra Schifferová. – Praha, 2003.
Svejkovský J. Předmluva k výdání: Komenský J. A. Moudrost starých Čechů: za zrcadlo vystavená potomkům. – 4. vyd. – Praha, 1954.
Štítný Tomáš. Knížky šestery o obecných věcech křesťanských. – V Praze 1852.
Vybrané spisy Jana Amose Komenského. Výbor z pedagog. prací potockých a msterodamských / Připr. a z lat. přel. Jaromír Kopecký a kol.; Úv. a doslov: Otakar Chlup. – Sv. 2. – 1. vyd. – Praha, 1960.
Zaorálek J. Lidová rčení. – Vyd. 4. – Praha, 2000.

Exploring the old Czech culture, the author of the article addresses to that its layer, where the first shoots of the Czech proverbs and sayings appeared. L. Danylenko considers the chronicles and separate artistic works as the first kind of these word expressions. Lexicographic works which specially consisted as collections of proverbs and sayings belong to the second one.

It is possible to judge about existence of the proverbs, sayings, by-words, sentences in Czech lands in time of bloom of dark ages (14th century) only on the basis of those specimen, which were fixed by the then written language, or those that were saved in memory of people and were borne to labours of more late times.

ФОРМУВАННЯ ЧЕСЬКИХ ПОСЕЛЕНЬ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ: ЧЕХИ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я
(60-і роки XIX ст. – початок XX ст.)

Марина Курінна

Останнім часом у рамках вивчення історії та культури нашої держави посилюється зацікавленість національними меншинами, що мешкають на території України. За даними останнього перепису населення 2001 р. чисельність чеського населення в демографічному списку етнічних груп країни в порівнянні з попередніми даними зменшилася майже на третину (1989 р. — 9122 особи, 2001 р. — 5917 осіб) [1], що пов'язано, з одного боку, з асимілятивними процесами, з іншого, — із реемігрaцією частини переселенців до Чехії. З огляду на таку статистику вивчення самобутньої культури чехів України є не просто важливим, а нагальним завданням української науки, оскільки під впливом різних чинників чеський культурний шар досить швидко зникає.

Історіографію даного питанням умовно можна поділити на декілька періодів: перший тривав із кінця 60-х років XIX ст. до початку XX ст., другий охоплював 20—30-і роки XX ст., третій розпочався наприкінці 50-х і тривав до кінця 80-х років XX ст., останній період припадає на 90-і роки XX ст. і триває донині.

Перші відомості про переселення чехів на територію Криму, а пізніше в Північне Приазов'я з'являються в збірниках Таврійського губернського статистичного комітету "Па-

мятная книга Таврической губернии" (1867) під редакцією К. Ханацького [2] та "Памятная книжка Таврической губернии" (1889) під редакцією К. Вернера [3]. В обох книгах надаються цікаві історичні відомості про переселення чехів до Перекопського й Мелітопольського повітів, змальовується загальна картина соціально-економічного становища колоністів на момент виходу видання у світ.

Наприкінці XIX ст. з'являються перші відомості про запис пісенного фольклору чеських переселенців України: у 1897–1899-х роках етнографом В. Мартиновським було зібрано в чеських поселеннях на Волині багато різножанрових чеських народних пісень [4].

На початку XX ст. в російській науковій літературі з'являються праці, присвячені соціально-економічним та національно-політичним проблемам слов'янських держав, причинам слов'янської еміграції, яка активізувалася з середини XIX ст.; окремою групою в них виділені чехи. Серед авторів: А. Погодін [5], Т. Флоринський [6], В. Францев [7], А. Ріттіх [8].

У радянський період на початку 20-х років XX ст. в Україні створилися сприятливі умови для розвитку національних культур малих народностей та росту національної самосвідомості. Створена в 1920 р. при Академії Наук республіки Етнографічна комісія, до складу якої входив Кабінет національних меншин, займалася вивченням історії, етнографії, фольклору субетносів України, зокрема чехів. Але з середини 30-х років XX ст. позитивний досвід, накопичений в Україні у сфері міжнаціональних відносин, було занедбано, а процес вільного розвитку національних культур було загнано в жорстко-централізовані бюрократичні рамки. У 40–50-х роках XX ст. традиційний побут та фольклор чеських переселенців продовжують залишатися поза увагою дослідників. Основні причини цієї неуважності були пов'язані з політичним становищем у державі: спочатку Велика Вітчизняна війна, після неї важки роки розрухи та відродження країни.

Інтерес до народно-поетичної творчості чеських переселенців у чеській та українській науковій літературі зростає на початку 60-х років XX ст. й активно розвивається до кінця 70-х. Саме в цей період українськими науковцями було проведено етнографічні експедиції в місця найбільш компактного проживання чеського населення в Закарпатській, Житомирській, Рівненській, Вінницькій, Миколаївській, Запорізькій областях. У цей же період у чеському періодичному виданні "Český lid" друкуються статті І. Геральдової [9], В. Гошовського [10], О. Зілинського [11], В. Скрипки [12], присвячені вивченню етнографії та фольклору чеських мешканців України.

Особливе місце в історіографії проблеми займають праці В. Наулка, які виходять у світ упродовж 60–80-х років XX ст.: "Етнічний склад населення Української РСР" [13], "Развитие межэтнических связей на Украине" [14], "Хто і відколи живе в Україні" [15].

Сучасний період вітчизняної історіографії позначений новим підходом до вивчення історії та етнографії чеських меншин в Україні. Цей період позначений уважним вивченням самобутності українських чехів, особливостей їх національної культури. Серед авторів цього періоду – В. Наулко [16], В. Житник [17]. О. Данильченко [18], М. Рожик [19] та ін. Багато зусиль для дослідження аспектів формування етнічного складу Півдня України, а саме, Північного Приазов'я, доклали співробітники Мелітопольського державного педагогічного університету (МДПУ) [20].

Історія еміграції в Чехії бере початок ще в середні віки, коли внаслідок гуситського руху та посилення німецької експансії Чехія стає складовою частиною Габсбургської монархії. Надзвичайне роздрібнення господарств і малоземелля прирікали велику частину чеського селянства на голод, змушували шукати заробітку на стороні, займатися промислом та переїздити. Селяни-злидарі йшли в міста; утворювалася значна кількість "мігруючого" населення – мулярів, теслів, музикантів та інших, які відправлялися на заробітки не тільки в промислові центри чеських земель, але навіть і в інші частини Австро-Угорської імперії. Крім того, існувала не менш активна еміграція, із 50-х років XIX ст. спрямована головним

чином у Сполучені Штати Америки, а з 60-х років XIX ст. — у Російську імперію [22].

Посиленню еміграції в Російську імперію сприяли як соціально-економічні, так і національно-політичні передумови: малочисельність населення, велика кількість необроблюваних земель на Кримському півострові, ряд пільг у податках та повинностях для новоприбулих емігрантів, заборона на продаж земель полякам-католикам за законами 1864—1865 років. Крім того, чехів приваблювала відносна близькість від батьківщини, спорідненість мов, звичаїв.

Слід зазначити, що царський уряд, з одного боку, був зацікавлений у швидкому освоєнні околиць Російської імперії, а з другого, — не бажав іти на загострення стосунків із Австро-Угорщиною. Він визначив свою позицію стосовно чеської еміграції так: офіційна підтримка чехам не надавалася, але водночас і не чинилося перешкод. Лише в 1870 р., коли еміграція в Російську імперію набула масового характеру, й став помітним позитивний економічний ефект від переселення чехів, вони, подібно до німців-колоністів, одержали ряд пільг: їм почали надавати російське підданство без поліцейських свідоцтв про лояльність та п'ятирічного цензу на проживання; вони довічно звільнялися від рекрутської повинності й на п'ять років — від сплачування казенних податків і повинностей [23].

За таких умов у межах Російської імперії наприкінці XIX ст., за даними загального перепису 1897 р., мешкало понад 50 тис. чехів та словаків. Причому не можна було з упевненістю сказати, що статистичні відомості були повними, бо, крім вихідців із чеських земель та Словаччини, які прийняли російське підданство, постійно мешкала велика кількість чехів та словаків — підданих Австро-Угорщини. Точних даних щодо цього населення не було, за офіційними підрахунками вони входили до загальної рубрики "Іноземних підданих", але за деякими джерелами їх тільки в Україні до 1914 р. було біля 8 тис. Окремими великими поселеннями чехи розселилися на Волині та Поділлі; їх національні спільноти можна було зустріти в багатьох великих промислових містах, таких як Москва, Київ, Одеса, Харків, Ростов; окремі чеські поселення розміщувалися в найвіддаленіших районах Середньої Азії, Кавказу, Сибіру. На початок 1914 р. у Російській імперії, зокрема в Україні, вже існував, хоча й нечисленний, але заможний прошарок чеських підприємців та землевласників, у чиїх руках була зосереджена значна кількість промислових підприємств, торговельних контор, крамниць, складів, трактирів. Наприклад, в Україні чеські акціонери вже до 1911 р. контролювали найзначнішу на Волині кредитну касу в м. Барятин, а також позикову касу в м. Дубно. У Києві був заснований чесько-словацький кредитний банк з філіями в містах Житомир та Здолбунів; останній став найважливішим фінансовим центром чеської буржуазії в Російській імперії [24].

Першим поштовхом до переселення чехів на кримські землі стала звістка, що поширилася по всій Богемії, про виїзд з Криму до Туреччини значної кількості громадян, про наявність вільних земель і потребу в працьовитих людях. Безумовно, чутки були перебільшені, але частина правди в них була. З 1856 по 1862 роки під впливом соціально-економічних та політичних умов з кримського півострова виїхала значна кількість татар [25] .

Щоб швидше заселити знелюднілий край, уряд відвів під поселення всі землі, що звільнилися після виходу татар й значну долю казенно-оброчних ділянок. Ці землі віддавали безземельним селянам, які мешкали в Криму, переселенцям із внутрішніх губерній Російської імперії, а також іноземним колоністам, що одержували при поселенні певні пільги й вирізнялися як люди працьовиті та спроможні в короткий термін підняти сільськогосподарську культуру в знелюднілому краї.

У Чехії ходило багато чуток про Крим. Вважали, що нібито в Криму багаті поміщики мають великі наділи землі, але не мають робочих рук, тому не тільки запрошують у свої маєтки, але й здають в оренду землю і навіть

дають худобу та всі необхідні знаряддя праці. Деякі переселенці, виїжджаючи до Російської імперії, усвідомлювали, що роблять, але таких було мало. Більшість богемських чехів плекала рожеві мрії: відправитися в Крим, розбагатіти й через три-чотири роки повернутися на батьківщину, дехто планував їхати туди просто шукати щастя.

Перша група емігрантів з північно-східної Чехії — Устецького, Літомишльського, Високомитського округів, яка складалася із 60 сімей, що мали намір потрапити в Крим, відправилася в подорож у серпні 1861 р. Усі родини були завербовані для роботи агентами берлінської фірми Луї Левінсона, який уклав навесні того ж року договір із заможним полтавським поміщиком Львом Кочубеєм про наймання для нього в Німеччині робітників для землеробської праці в родовому маєтку князя — с. Диканька Полтавської губернії [26]. З самого початку справи Луї Левінсон проявив себе як спритний шахрай. Насамперед він змусив чехів оплачувати дорожні витрати з їх власної кишені, пообіцявши їм, що гроші будуть повернуті після приїзду. В Одесі більшість переселенців, дізнавшись, що далі вони повинні рухатися не в Крим, а в інше місце, відмовилися їхати. Проте, паспорти, всупереч їх бажанню, були відібрані для оформлення віз у Полтавську губернію. Крім того, всупереч контракту, Левінсон доставив князю людей — переважно ремісників, а не хліборобів, тому вже на початку весни 1862 р. у маєтку поміщика залишилося лише десять сімейств чеських хліборобів, інші відправилися в Крим, не побажавши повернутися на батьківщину [27].

Загальний переселенський рух із Чехії до Криму посилився в середині 60-х років XIX ст.

Розраховуючи розбагатіти за короткий термін та повернутися на батьківщину, чехи з самого початку не об'єдналися. Але згодом, згуртувавшись, вони отримали земельні ділянки через Опікунську раду колоністів Півдня Росії в Одесі. Для заселення їм були рекомендовані державні землі Перекопського повіту, що залишився найбільш безлюдним після виходу з нього татар. До цього часу охочих оселитися в Перекопському повіті було небагато, тому що його степи значилися як безплідні та безводні, на яких сільське господарство могло процвітати з важкими зусиллями та жертвами.

Незважаючи на несприятливі кліматичні умови та труднощі при обробці ґрунту, чехи погодилися оселитися в перекопських степах і зайнятися благоустроєм занедбаних татарських господарств. Перша група чеських переселенців у 1863 р. у складі 70 сімей (145 чоловіків та 157 жінок) розмістилася в залишеному татарами селищі. Татарські будинки потребували ремонту й погано захищали від дощу, але переселенці все одно були задоволені. Криниць було декілька, й вода була переважно якісна. Держава поступово забезпечила чехів необхідним сільгоспінвентарем та худобою, кожній родині виплатила по 175 карбованців. На кожну людину було виділено по 15 десятин землі, передбачалася також її оренда — по 15 коп. за десятину. Трохи пізніше чехи й німці — вихідці з Чехії — разом заснували у Перекопському повіті селища [28]. В Олександрівці зберігся панський будинок і кам'яні будівлі, в яких упродовж перших декількох років жили чехи. За шість наступних років ці будівлі були розібрані й розділені між сім'ями. У перший рік поселення емігрантам було виділено від держави грошову допомогу, а повітова влада навіть надала необхідну на перший час їжу — жито та овочі.

Загалом господарство чеських переселенців у Перекопському повіті поступово приходило до ладу й могло б надалі зміцнитися, якби не занадто часті неврожаї зернових культур упродовж декількох років, які змушували колоністів неодноразово звертатися до губернської влади з проханням про матеріальну допомогу. Це збільшувало борг чехів перед державою та не дозволяло їм зміцнити своє господарство. Знову колоністи скаржилися на малі земельні ділянки, на те, що в селищах тісно. Після численних клопотань до Опікунської ради іноземних колоністів Півдня Росії за чехами було закріплено казенно-оброчну ділянку № 38 — 20 верст на захід від Мелітополя, для заснування

нової колонії. Ті переселенці, що залишилися в Перекопському повіті, унаслідок виїзду частини колоністів та збільшення земельного наділу, заново переділили поля за кількістю ревізьких душ, що за новими розрахунками складало по 30 десятин на одну особу та продовжували зміцнювати свої господарства [29].

Переселення кримських чехів з Перекопського повіту до Мелітопольського припало на кінець зими 1869 р. 90 сімей у складі 207 осіб на запряжених собаками візках перебиралися з Криму до Приазов'я. Зима була помірною й добиратися було не складно. Серед перших переселенців були хлібороби Іоанн Пешл, Ян Білий, Йозеф Самек, Франц Едлічка, столяр Франц Каллаусек, чоботар Йозеф Косина, а також Йозеф Халупник, Вацлав Свобода, Ян Кубик, Ян Мартінец та багато інших [30].

Як тільки чехи прибули на місце, несподівано вдарили сильні морози, які застали колоністів практично на безлюдній рівнині. Ховалися, хто де знаходив місце: у сіні, бур'яні, багато хто поїхав до найближчих поміщиків, де також зігрівався навколо стогів, інші родини були прийняті в німецьких колоніях, що розміщувалися неподалік. Місцеве українське та російське населення з найближчих сіл допомагало переселенцям одягом, їжею. У квітні, коли морози пом'якшали, чехи відразу почали рити землянки.

Перша серйозна проблема, з якою зіткнулися колоністи, — відсутність на місці поселення водних джерел. Спочатку чехи ходили по воду 12 км від місця власного поселення в с. Шульговку (суч. назва — Новомиколаївка). Щоб перенести побільше води, вони робили дерев'яні барильця, які прив'язували до спини або майстрували для них візки й таким чином перевозили воду. Водночас колоністи копали колодязі. За сприяння уряду було викопано три колодязі: у перших двох вода виявилася непридатною для пиття — солоно-гірка, її відмовлялися пити навіть тварини. Переселенці почали планувати переїзд, але продовжували рити колодязі. Поступово їм вдалося знайти декілька підземних ключів з якісною питною водою, і згодом у кожному чеському дворі з'явився свій колодязь.

Злидні змусили чехів просити про надбавку землі по 15 десятин на одну особу, як вони мали в Криму. Повітове правління їхню заяву не задовольнило. Однак чехи не відступилися: були відряджені представники чеської громади до Одеси в Опікунську раду іноземних колоністів Півдня Росії, у відомстві якого перебували усі чеські поселення Таврійського краю. Прохання чехів задовольнили: їм було виділено на ревізьку душу по 10 десятин землі.

Перші два роки після заснування колонії чеські переселенці обробляли поля вручну, потім поступово почали вдосконалювати агротехнічні засоби. Бажання зорати більше землі сприяло винайденню трьохлемішного знаряддя, яке складалося з чотирикутної рами, на якій закріплявся в косому напрямі дерев'яний брус, що служив для фіксування лемешів. Це поліпшило збір хліба (у всіх колоніях волості, включаючи й с. Чехоград було 2—3 таких машини, місцеві агенти розповсюджували їх через споживчу лавку німецької колонії Ейгенфельд). Особливою увагою користувалися снопов'язалки системи Моссей Гаріса і Корміка. Снопов'язалки давали своїм господарям значну перевагу при сильних зливах під час жнив, коли злаки, зібрані докупи, виявлялися вже не придатними, а, зв'язані в снопи, зберігали свою якість. Плуги, віялки, жниварські машини системи Джонстона, Леппа, Вальмана виготовлялися кустарями, переважно німцями; косарні виготовлялися в німецькій колонії Гальбштадт на заводі Франца, а також у Бердянську на заводах Джона Грієвза і Матіоса; тут же виробляли віялки, англо-болгарські плуги, багатолемішні знаряддя Еккерта, соломорізки, сівалки системи Еккерта, сортувалки Клейтона, культиватори, пропашники. Брички купували в німців-колоністів. Майже всі сільгоспмашини чехи купували або в німецьких колоніях, або на ярмарках у Мелітополі, яких було три: на Фоминому тижні, на Петра — 12 липня (за н. ст.); 19 грудня (за н. ст.) За своїм грошовим оборотом усі вони вважалися най-

важливішими ярмарками губернії: цінність привезених на них товарів складала біля 600 тис. рублів, а збут оцінювався близько 400 тис. рублів [31].

Необхідно зазначити, що в Мелітопольському повіті існувала достатня кількість прокатних станцій, де в разі потреби чеські землевласники могли взяти напрокат агротехнічні засоби, які були відсутні в їхніх господарствах. Прокатні станції були двох типів: головні — солідно обладнані, вони перебували під безпосереднім наглядом агрономів (сівалки Меліхара, Ельворті, чотирикорпусний плуг Еккерта, дискова бронь, борони "Зиг-заг" Фильверті-Дедіна, восьмидюймовий плуг Сакка, кукурудзяна сівалка Лестера, культиватор Венцького, віялка Клейтона і т. ін.); другорядні — зберігалися при кожному показовому полі під наглядом господаря та загальним наглядом дільничного агронома (парк машин трохи менший). Прокатні знаряддя, зазвичай, перевозилися власноруч господарями, які брали їх для користування. Прокатна плата вносилася за таксою, встановленою Агротехнічною радою повіту й циркуляром земської управи (коливалася від 50 копійок до 1 рубля в день за окремі машини). До того ж, приазовські чехи, селище котрих належало до п'ятої агротехнічної ділянки Мелітопольського повіту, мали можливість отримати додаткову сільськогосподарську інформацію від дільничного агронома, котрий влаштовував у рамках свого відділу читання й бесіди на різні сільськогосподарські теми. Читання, зазвичай, проходили в будинку місцевого правління. З початку XX ст. освітні заходи почали супроводжуватися набором діапозитивів і, крім того, серед слухачів безкоштовно розповсюджувалися листівки, брошури, плакати освітнього характеру. Ті з чеських господарів, які мали бажання наочно й більш детально розібратися в деяких технічних новинках, могли відвідати агротехнічні кабінети (у повіті існували 6 великих та 3 малих) з усім необхідним приладдям, також існувала повітова сільськогосподарська бібліотека.

Завдяки наданню активної допомоги Мелітопольським повітовим Земством чеським колоністам — наділенню родючими чорноземами, організації допоміжних заходів для поліпшення якості сільськогосподарської праці чеські переселенці змогли суттєво покращити результати праці при обробці великих посівних площ. Завдяки введенню сільгоспмашин та можливості збільшення власного парку агротехнічних засобів новими універсальними надбаннями, господарі змогли не тільки полегшити сільську працю, а й отримали можливість проводити її якісно та на великих територіях. На 1915 р. дані про чисельність дворів і кількість населення в с. Чехоград, а також про наявність у поселенні землі й худоби, засвідчували: загальне число дворів — 101, з кількістю населення 587 осіб; кількість землі всіх землевласників селища 3376 дес., за яку сплачували повітовий збір 578 руб. 63 коп.: зручна земля складала — 3355 дес., незручна — 21 дес. [32]; середня кількість землі на одного власника — 35,7 дес., крім того 42 господарства мали змогу орендувати земельні ділянки поза селищем. Загальна кількість худоби по селу: 404 робочих коней, 40 — неробочих; 308 корів, 106 лошат до одного року; 172 телят до одного року; 106 телят та бичків більше одного року. Згідно зібраних даних, повітові статисти зазначали, що в середньому на одне чеське селянське господарство припадало 5—6 голів робочої худоби та 2—3 корови. Крім цих даних про заможність середнього селянського господарства засвідчує й така статистика: число господарств, які мали складні агротехнічні знаряддя — 62, однолемішні плуги були в 76 господарствах, букери й скоропашки — у 90, наявність борони по селу — у 135 хазяїв, кінних молотилок —11, парових молотилок — 3, котків — 149, віялок та фухтелів — 69 [33]. Пізніше, у 20-х роках XX ст., у чеському поселенні було організовано декілька кооперативних підприємств: 1 споживче, 1 молочне, 1 тваринницьке; 1 кузня, 3 млини — 1 тепловий і 2 вітряних. У 1872 р. у чеському поселенні вже функціонувала школа, яка з 1910 р. отримала статус двокласної — з терміном навчання три роки, а з 1914 р. стала чотирикласною з п'ятирічним навчанням [34].

У 1898 р. на кошти земства при сільській управі с. Чехоград було відкрито бібліотеку, в каталозі якої на початок XX ст. налічувалося 1175 назв книг із кількістю користувачів — 100 осіб [35]. З Австро-Угорщини виписували словники, підручники, книги чеською мовою, надходили періодичні видання "Ruský čech" та "Čechoslovan", які друкувалися в Києві. Ще в 1884 р. приазовськими чехами було побудовано костел, який мав дві дзвіниці. На початку 20-х років XX ст. у с. Чехоград було побудовано новий костел, що мав пневматичний орган; при костелі було організовано хор з учнів місцевої школи. У 20-х роках XX ст. в с. Чехоград було побудовано клуб (sal), в якому влаштовували різноманітні заходи, демонстрували "німе" кіно.

Сільськогосподарська діяльність чеських переселенців у Північному Приазов'ї могла б зміцнюватися й надалі, але жовтневі події 1917 р., громадянська війна, згодом більшовицький терор, розкуркулення та виселення, примусова трудова повинність зруйнували цілісну систему економічного й культурного життя чеських мешканців регіону.

[1] Національний склад населення України та його мовні ознаки. За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 р. / Державний комітет статистики України. – К., 2003.

[2] Памятная книга Таврической губернии, изданная Таврическим губернским статистическим комитетом / Сост. под ред. секретаря стат. комитета К. Ханацкого. – Вып. 1. – Симф., 1867.

[3] Памятная книжка Таврической губернии / Сост. стат. бюро губ. Земства под ред. К. Living. – Симф., 1889.

[4] Наукові фонди ІМФЕ. – Ф. 7–6, од. зб. 49.

[5] *Погодин А.* Из истории славянских передвижений. – СПб. – 1901. – IV.

[6] *Флоринский Т.* Статистико-этнографический обзор современного славянства. – К., 1907.

[7] *Францев В.* Очерки по истории чешского возрождения: Руссо-чешские ученые связи конца XVIII и первой половины XIX ст. – Варшава, 1902. – II, 390, LXXI, VI с.

[8] *Риттих А.* Славянский мир: Историко-географическое и этнографическое исследование. – Варшава, 1885.

[9] *Heraldova I.* Etnografické zvlaštností ve způsobu života a kulture volynských čechů // Český lid. — 1957. – Č. 2. – S. 47–51.

[10] *Hošovskyj V.* České a slovacké písně v ukrajinskem folklorů Zakarpatské oblasti USSR // Český lid. — 1961. – Č. 5. – S. 203–211.

[11] *Zilynskyj O.* Vyzkum českych a slovenskych lidovych písni na Ukrajině // Český lid. — 1963. – Č. 1. – S. 62.

[12] *Skrypka V.* Písně volynských čechů ze tři valek // Český lid. 1966. – Č. 1. – S. 51–52.

[13] *Наулко В.* Етнічний склад населення Української РСР: Статистично-картографічне дослідження / Акад. наук Укр. РСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. – К., 1965.

[14] *Наулко В.* Развитие межэтнических связей на Украине: Историко-этнографический очерк. – К., 1975.

[15] *Наулко В.* Хто і відколи живе в Україні: Чехи // Українознавство: Посібник / Уклад.: В. Мацюк, В. Пугач. – К., 1994. – С. 85, 86.

[16] *Наулко В.* Чехи в Україні // Під одним небом: Фольклор етносів України. – К., 1996. – С. 171–182.

[17] *Житник В.* Наш Київ ... – привітайте сто разів: чехи України: Історичний нарис // Відродження. – 1994. – № 10, 11. – С. 62–66.

[18] *Данільченко О.* Етнічні групи півдня України: Економічне та соціально-політичне становище на початку 20-х рр. XX ст.: Історичні зошити / Акад. наук України, Ін-т історії України. – К., 1993.

[19] *Рожик М.* Інші народи України: Чехи, словаки, серби // Етнографія України: Навч. посібник / За ред. С. Макарчика. – Л., 1994. – С. 478–480.

[20] Народи Північного Приазов'я: Етнічний склад та особливості побутової культури / Міністерство освіти України, Запорізький обласний інститут удосконалення вчителів, Мелітопольський державний педагогічний інститут, Експериментальний педагогічний майданчик школи комплексу № 9, м. Мелітополь. – К., 1997.

[21] *Водовозова Е.* Как люди на белом свете живут: Чехи. Поляки. Русины / Изд. 4-е переработ. – СПб., 1914. – С. 48–55.

[22] Чехия и чехи: Очерк / Сост. В. И. – М., 1901. (Попул.-науч. б-ка А. Манацкой, № 1). – С. 73.

[23] *Мохов В.* Чешская эмиграция в Российскую импе-рию // Мелитопольские ведомости. – 1993. – 2 ноября. – № 45 (154). – С. 3.

[24] *Клеванский А.* Чехословацкие интернациона-листы и проданный корпус. – М., 1965.

[25] Памятная книга Таврической губернии, изданная Таврическим губернским статистическим комітетом / Сост. под ред. секретаря стат. комитета К. Ханацкого. – Вып. 1. – Симф., 1867. – Отд. II. — С. 12.

[26] Чехи в Диканьке – имении князя Льва Кочубея // День. – 1862. – 16 февраля. – № 19. – С. 13, 14.

[27] Друга відповідь на статтю "Чехи в Диканьке", надруковану в № 19 газети "День" // День. – 1862. –

26 мая. – № 33. – С. 11, 13.
Еще о Диканьских чехах // День. – 1862. – 31 марта. – № 25. – С. 10, 11.
Еще о чехах переселенцах // День. – 1862. – 24 марта.– № 24. – С. 13–14.
Відповідь на статтю "Чехи в Диканьке" // День. – 1862. – 17 марта. – № 23. – С. 14–16.
[28] Памятная книжка Таврической губернии / Сост. стат. бюро губ. Земства под ред. К. Вернера. – Симф., 1889. – С. 420, 421.
[29] Статистический справочник Таврической губернии: В 2 ч. / Сост. Ф. Андриевский, под ред. М. Бененсона. – Симф., 1915. – Ч. 1: Статистический очерк Таврической губернии. – С. 24.
[30] *Мохов В.* Итак, Чехограду 125! // Мелитопольские ведомости. – 1994. – 2 июня. – № 63 (238). – С. 3.
[31] Постановления Мелитопольского очередного уездного земского собрания 47 очередной сессии созыва 27–30 ноября и 1–4 декабря 1912 г. Смета расходам на земские повинности по Мелитопольскому уезду на 1913 г., отчеты и приложения к ним. – Т. 2. – Мелитополь: тип. Лифшица, 1913.
[32] Постановления Мелитопольского очередного уездного земского собрания 41 очередной сессии созыва 9–13 ноября 1906 г. и чрезвычайного уездного земского собрания созыва 24 июня 1906 г. – Мелитополь: тип. Лифшица, 1906. – С. 515.
[33] Материалы подворной переписи Мелитопольского узда. – Вып. І. – Таблицы сведений о крестьянском населении, скотоводстве, землевладении, землеиспользовании. Симферополь: Стат. бюро Таврического губ. земства, 1915. – IV. — С. 48–166.
[34] Постановления Мелитопольского уездного земского собрания 35 очередной сессии созыва 27–29 сентября 1900 г. и чрезвычайной сессии 14 марта 1900 г. – Мелитополь, 1901.
[35] Постановления Мелитопольского очередного уездного земского собрания 41 очередной сессии созыва 9–13 ноября 1906 г. и чрезвычайного уездного земского собрания созыва 24 июня 1906 г. – Мелитополь, 1906. – С. 422, 423.

Lately within the framework of our state's history and culture studies there is the increase of interest to the national minorities which live on territory of Ukraine. From data of the last census of population of 2001 year, the quantity of the Czech population in the demographic list of the ethnic groups of our country diminished almost on the third as compared to previous numbers, which is linked with assimilative processes, from one side, and with the re-emigration of part of the migrants to Czechia, from another side. Taking into account such statistics, the study of original culture of the Ukrainian Czechs is not simply important, but is the urgent task of Ukrainian science, since the Czech cultural layer disappears quickly enough under the influence of different factors.

ДОЛЯ ФРАНКОВИХ КАЗОК В АНГЛОМОВНОМУ СВІТІ

Галина Максимів

У статті досліджено головні проблеми перекладу казок Івана Франка англійською мовою. Питання розглянуто із погляду трьох вимірів існування перекладного тексту: намір (intention) автора, намір тексту та намір перекладача. Висвітлено головні аспекти, що їх слід враховувати перекладачеві при перекладі казок І. Франка, а саме: відтворення персонажного хронотопу героїв; відтворення локального хронотопу (власних та географічних назв); відтворення етномовного компонента: а) парні утворення лексичного рівня (прикладки), б) реалії, в) фразеологічні одиниці, г) авторські новотвори — фразеологізми, д) традиційні казкові формули. З погляду цих аспектів проаналізовано всі існуючі англомовні переклади казок І. Франка (у виконанні Б. Мельника, А. Гнідя, М. Скрипник, В. Щезни та Р. Карпішки).

Новизна роботи полягає в тому, що це перше системне дослідження рецепції казкотворчості І. Франка в англомовному світі.

Дослідження виконано в рамках комплексної наукової теми кафедри перекладознавства та контрастивної лінгвістики ім. Григорія Кочура Львівського національного університету ім. І. Франка "Ключові проблеми теорії та історії художнього перекладу. Концепція вишколу перекладачів", а також держбюджетної теми "Україн-

ський художній переклад як націєтворчий чинник: до історії української перекладної літератури".

Комунікацію в суспільстві можна розглядати як процес регулювання різних інтерпретацій та позицій. Сферою такого регулювання є літературна культура (термін Ю. Лотмана) [7], у рамках якої і відбувається підготовка до сприйняття перекладу твору, його попереднє читання. Переклад як текст іншої культури часто є позбавленим національності, віку й навіть автора, тому він потребує посередника, якою і виявляється літературна культура. Літературна культура й критика (як найбільш вагомий представник літературної культури) виявляються, отже, своєрідним кодом сприйняття перекладу, при цьому текст перекладу може стати, залежно від специфіки цього коду, або декодуванням оригіналу, або його новим кодуванням. Значущість цих позатекстових процесів приводить до постійного переосмислення перекладу, перетворення перекладу в пере-переклад (термін А. Лефевра) як суму текстових, контекстових та інтертекстових варіацій, що забезпечують комунікацію між автором і читачем [14, 24, 25].

У цьому контексті окрім автора й читача варто виділити й третього комуніканта — перекладача, за посередництвом якого, власне, й уможливлюється такий акт комунікації. Якщо розглядати літературну культуру загалом, а перекладний текст як її елемент з погляду прагматики, то можна виділити такі виміри існування тексту, як намір автора, тобто рішення створити текст у рамках даної культури; намір тексту, тобто суму жанрових та стилістичних особливостей тексту; а також третій вимір, де, власне, задіюється уже третій комунікант — перекладач, — намір перекладача.

При розгляді казкової спадщини І. Франка під кутом зору **авторського наміру** слід зауважити, що матеріалом для неї послужили казки та казкові мотиви багатьох літератур різних часів і народів. В одних випадках І. Франко "перелицьовував" уже сформовані набутки людського розуму, таким чином поширюючи їх згідно зі своєю культурною місією. В інших — творчо розгортав вичитаний матеріал: розвивав та активізував думки й ідеї у своєму соціокультурному хронотопі, надавав образам "локального" колориту та посилював їхнє емоційне звучання [9, 46].

Як стверджує дослідник історії українського перекладу М. Москаленко, близько двадцяти п'яти років припадає на перекладацьку діяльність І. Франка. Як перекладач він не має в українському письменстві рівних ані за потужністю й широтою охоплення явищ світової літератури, ані за глибиною мистецької ерудиції, ані за напругою творчої волі, спрямованої на граничне розширення духовних обріїв української культури. І. Франко, розгортаючи свою масштабну діяльність із усебічної модернізації та розбудови української літератури, бачив необхідність її повноцінного позиціонування в світовому культурному контексті. Пізніша відома формула М. Зерова "ad fontes" ("до джерел") — до джерел європейської культури — якнайповніше характеризує Франкову творчу працю в царині перекладу, із тим лише уточненням, що, на відміну від учасників дискусій 1920-х років, І. Франко аналізував і творчо опрацьовував не тільки античні — давньогрецькі та римські — підвалини "культурної Європи" (хоч і їх, звичайно, теж), а й світ біблійний, показові явища давньоєврейської історії та письменства, а також і набагато давнішу від античності та старозавітної доби праісторію людства — літературу Шумеру, Аккаду, Вавилону [8].

Так, поема-казка "Лис Микита" є авторською переробкою за мандрівним мотивом, відомим у багатьох культурах як *Мотив про Лиса*, а "Коли ще звірі говорили" є збіркою на мотиви казок індійських (зі збірки "Панчатантра"), російських (зі збірки А. Афанасьева), грецьких, перських, німецьких (казки братів Грімм) і сербських. У передмові до збірки автор пише: "Я старався віддати якомога найліпше тон і спосіб вислову найкращих казок, записаних із уст нашого народу, бажаючи й отсі чужі зробити так само нашими... Маючи на оці мету більше педагогічну, ніж чисто наукову, я не вагався декуди відступати від оригіналів, уводити нові мотиви в старий засновок..." [15, 75].

Мова казок автора багато забарвлена лексикою національного характеру, про що особливо

яскраво засвідчує велика кількість етнолексем. Саме в етнолексемах, що ними так щедро пересипані казки Франка, простежується культурний шлях духовного розвитку народу. Цей аспект життя слова яскраво постає у фольклорних текстах. Казки містять багато замальовок із життя українського народу, картини побутових сцен [3, 204]. Діалоги персонажів відкривають "культурний контекст комунікативних актів, українські традиції мовного етикету" [10, 443]. Як один із найяскравіших проявів національної самобутності, мова українського фольклору зберігає й передає наступним поколінням особливості світосприймання народу, факти його історії, картини соціального та родинного побуту, найрізноманітніші гами людських почуттів та оцінок, втілених у відшліфовані словесно-виражальні форми, значною мірою символізовані [1, 1]. Бачимо, що автор мав намір збагатити українську літературу мотивами казок інших народів та донести ці казки до дітей з метою насамперед дидактичною, тим самим прилучаючи їх як до надбань світової літератури, так і до багатств фольклору рідного народу.

Другий вимір існування тексту — це **намір самого тексту**. Намір тексту визначають за двома критеріями — приналежності до жанрового стилю та визначенням жанрової домінанти. Жанровий стиль — це композиційно-мовленнєве виконання жанрового канону, виразна іпостась змістовності жанру як форми. Поняття жанрового стилю генетично пов'язане з усною народною творчістю, де жанр і стиль чітко взаємозумовлені. Жанровий стиль визначає вибір жанрової матриці і тому зумовлює стильове очікування, яке реалізується у достатньо усталеному наборі мовних прийомів і характері їх системного зв'язку. Жанрова домінанта — це визначальна жанрова характеристика твору, його жанрова концепція [6, 199].

Жанровий намір тексту важливо враховувати при перекладі, оскільки той самий жанр може нести різне смислове навантаження в системі жанрів різних літератур і, відповідно, зумовлювати різне стильове очікування. Так, деякі відмінності простежуємо вже в жанровому визначенні казки. За Українською літературною енциклопедією, казка — це один із основних жанрів усної народно-оповідальної творчості. Казки близькі до сказань, саг, переказів, легенд, епічних пісень, відомі з найдавніших часів у всіх народів світу. *Енциклопедія Британіка* визначає казку як диво-оповідку (wonder tale), що містить чарівні елементи та пригоди, хоча не обов'язково про фей (fairy-tale дослівно — казка про фей). Тут також наголошується на відсутності чітких розмежувань між народною та літературною казкою, оскільки з давніх часів казки народні часто лягали в основу казок літературних (чи авторських), і навпаки, літературні казки, здобувши популярність, поширювалися в усній традиції. Останнє є особливо важливим у контексті цього дослідження, оскільки казки І. Франка є авторською обробкою мандрівних мотивів, що в основу їх покладено фольклорні особливості народних казок [13, 50, 51]. *Енциклопедія Американа* визначає термін "казка" як синонім до "традиційної казки", що є популярною серед дітей. Перекладачеві слід враховувати ці нюанси залежно від цільового читача, хоча у випадку англомовного перекладу, зважаючи на глобальність англійської мови, важко розраховувати на якогось конкретного, тобто географічно локалізованого цільового читача [11, 150].

Жанрова домінанта також акцентується порізному. В українській жанровій системі координат головною жанровою особливістю казки визначають вигадку та розважальність. Сюжет казки завжди викінчений, динамічний, фізичні й духовні якості персонажів гіперболізовані. Ідея торжества добра над злом утверджується оптимістично: добро неминуче перемагає, і все завершується щасливою кінцівкою. Британська жанросистема подає жанрову домінанту казки у висвітленні психологів XX ст., а саме: З. Фрейда, К. Юнга та Б. Бетлгайма, як прояв всесвітніх страхів та бажань. На думку Б. Бетлгайма відверто жорстокий характер деяких народних казок пояснюється їхньою дедуктивною функцією; вони сприяють природному та необхідному переходу дитини в кожну наступну фазу розвитку та ініціації. На відміну від

української системи жанрів, британська не визначає щасливий кінець одним із основних елементів, і навіть цілком виправдовує його протилежність. Американська жанросистема відсуває дидактичну функцію на друге місце, на першому тут — елемент розваги, що включає здійснення бажань та самоідентифікацію читача з головним героєм чи героїнею. Тут перекладачеві варто враховувати специфіку жанросистеми цільової літератури, як і своєрідності цільової літературної культури.

Щодо **наміру перекладача,** то насамперед перекладачеві слід відштовхуватися від двох намірів тексту-джерела — наміру автора та наміру самого тексту. Поза тим, перекладач завжди повинен усвідомлювати той факт, що "чистих" текстів у культурі практично не існує. Так, В. Тороп виділяє інтертекстовий переклад, що зосереджує увагу на визначенні співвідношення свого-чужого в структурі та концепції тексту перекладу. Постає необхідність визначення маркованості-немаркованості, впізнаваності-невпізнаваності, конкретності-неконкретності чужих елементів (цитат, перифраз, алюзій і т. п.) у тексті [14, 13, 14]. В інтертекстовому перекладі важливим є розуміння авторської стратегії та виділення текстової домінанти. Разом із структурою тексту слід вивчати структуру світу в тексті, співвідношення хронотопів авторського зображення дійсності, художньої концепції твору й персонажного хронотопу. Єдність тексту полягає в процесі взаємосплетіння внутрішньо- та позатекстових елементів, планів вираження та змісту [14, 17, 18]. За Ю. Лотманом, кожен художній текст є поліфонічним. Так, намір перекладача складає відтворення тексту на основі перекладацького аналізу, а не опис тексту оригіналу засобами цільової мови. Функцією перекладознавчого аналізу є виявлення домінанти, того рівня чи елемента, на якому передусім і досягається єдність тексту.

З погляду перекладацького наміру щодо відтворення казок І. Франка важливими є перекладацькі рішення з таких питань:

1) відтворення персонажного хронотопу героїв;

2) відтворення локального хронотопу (власних та географічних назв);

3) відтворення етномовного компонента:

а) парні утворення лексичного рівня (прикладки),

б) реалії,

в) фразеологічні одиниці,

г) авторські новотвори, фразеологізми,

д) традиційні казкові формули.

Відтворення персонажного хронотопу. Як відомо, казки І. Франка є авторською інтерпретацією мандрівних сюжетів та мотивів багатьох часів і народів. Слід наголосити саме на слові *інтерпретація*, оскільки ці сюжети та мотиви переважно відділені від хронотопу зображення дійсності тексту оригіналу (скажімо, індійської казки), як і від персонажного хронотопу (так, у казці "Фарбований Лис" головним персонажем виступає Лис, хоча в оригіналі, себто в індійській казці, це був шакал). Сюжети та мотиви вплетено в тканину українських традицій та фольклору. Визначення межі свого-чужого в тексті, звичайно, залишається за перекладачем. Інтерпретація у фольклорі, скажімо, того ж героя може бути іншою.

У фольклорі різних народів за різними героями закріплені відмінні характеристики, при цьому часто мотивація вчинків персонажів-тварин є немотивованою. Вони поводяться так, як їм і належить поводитися за традицією, реакції у відповідних ситуаціях є цілком передбачуваними. Так, у східнослов'янських казках (російських, українських, білоруських) Лисиця завжди покладається на свої хитрощі, Вовка, навпаки, легко обдурити, Ведмідь є вайлуватим, Півень — хвалькуватим, Осел — упертим, Заєць — слабким і лякливим. У кельтському фольклорі Заєць зовсім не фігурує; натомість зображується Кролик, виступаючи посланцем мудрості богів та передвісником майбутнього. Якщо розглядати фольклор США, то тут також відомим персонажем є саме Кролик, Братик Кролик із Афро-Американського циклу. Персонажний хронотоп його, однак, є цілком відмінним від персонажного хронотопу Зайця в східнослов'янській казці, якщо, звичайно, брати Кролика персонажем-відповідником

Зайця, до чого часто вдаються перекладачі казок, і що засвідчується в перекладах казок І. Франка [16; 17; 18; 19]. Братик Кролик — сміливець та поборювач правди, що відвойовує свої права в Лиса, Вовка, Ведмедя та інших звірів і символізує боротьбу проти рабства.

Вирішення дилеми розмежування свого-чужого в тексті перекладу, як у вищенаведеному прикладі, збереження персонажа на рівні денотативного відповідника (Hare), чи заміну його на відповідник конотативно-символічного рівня в цільовому тексті в рамках цільової літературної культури (Rabbit), звичайно ж, залишається за перекладачем.

Відтворення локального хронотопу. Власні назви та назви персонажів казок яскраво творять локальний колорит казок І. Франка. Наприклад, Лис Микита є не просто іменем героя, а волаючим іменем. Так, серед фольклорних зразків, зібраних І. Франком та зафіксованих у "Галицько-руських народних приповідках", антропонім *Микита* зустрічаємо двічі — це приказка, записана в Коломиї, "*не кпити з Микити, бо й Микита вміє кпити*", та ідіома "*микитиш ти щось, небоже*" (у значенні — хитруєш, крутиш), записана в Нагуєвичах. Очевидно, емоційна насиченість антропоніма *Микита*, як і актуалізована сигніфікативна функція, спонукали письменника назвати ним лиса.

Передача антропоніма, який, окрім усього, ще й винесено в назву казки, ставить перед перекладачем дилему. При транскрипції імені зберігається національна форма назви, що в перекладі функціонує як екзотизм, зберігається, навіть акцентується, сема "локальності", що переходить у сему "чужинності", але втрачається символічне значення. При перекладі внутрішньої форми антропоніма повністю нівелюється національний характер назви, а, отже, і твору, де лис виступає не тільки головним героєм, а й уособленням симпатій автора, які значною мірою відображені в імені. Перекладачі поєднали два шляхи, назвавши свої версії перекладу "Fox Mykyta", проте в тексті перекладу неодноразово називаючи його також *Fox the Sly* [16; 17; 18; 19].

У поетичному перекладі Б. Мельника цей антропонім, *Лис Микита*, передано надзвичайно цікаво — еквівалентом на рівні мікротексту. Перекладач зберігає ім'я головного героя *Fox Mykyta*, і про це говорить ще в передмові до свого перекладу: *I am inviting you hereby / To meet a fox nicknamed The Sly / (He's called Mykyta in Ukraine / And this name, too, he will retain)*. Це дуже цікавий перекладацький хід, який додає неординарності перекладові [17].

Локальний хронотоп твору також створюється географічними назвами: *Магерів* [17, 208], *Львів* [17, 74], *Говерла* [17, 106], *Чорногора* [17, 106], *Черемош* [17, 106], *Підгір'я* [17, 184]. Метод транслітерації тут використовується не завжди, адже він просто вносить у текст екзотичну назву. Так, методом транслітерації передано назви *Львів* [17, 74], *Говерла* [17, 106], *Чорногора* [17, 106], *Черемош* [17, 106], хоча не дуже приємно бачити транслітерований русизм *Lvov* [19, 134] у перекладі А. Гнідя. Навпаки, *Lviv* [16, ПО] у найновішому перекладі Р. Карпішки милує око. Крім цього, перекладачі також вдаються до контекстуального еквівалента *Lionburg* [17, 169; 18, 111] та *Lion City* [19, 117], оскільки Львів у тексті — це столиця, де засідає Цар Лев. Р. Карпішка є дуже чутливим до власних назв, він не тільки транслітерує назву *Чорногора* [17, 106], а поруч також подає кальковану назву — *Black Mountain* [16, 70]. Така чутливість може пояснюватися його українським походженням, а також тим, що він вважає, що його власне прізвище — Карпішка, походить від назви гір Карпат.

Перекладачі не завжди транслітерують власні назви, це може залежати від функції, що її виконує власна назва в тексті. Так, жоден з перекладачів не транслітерує *Магерів* [17, 208]. Назва містечка використовується в ситуації, коли Лис Микита перехитрив Вовчицю, заманивши її в криницю, що дало йому самому можливість вибратися. Отже, піднімаючись вгору у відрі, тоді як Вовчиця спускається вниз, він каже: "*Ну, тітусю, будь здорова, // Я спішу до Магерова*" [17, 208]. Магерів колись був регіональним центром проведення ярмарки, тому, кажучи це, Лис,

мабуть, має на увазі, що зараз він вибрався з халепи і збирається повеселитися, адже похід на ярмарок — це завжди весело. Р. Карпішка калькує семантику власної назви — *I'm off to Country Fair* [16, 138], тоді як інші перекладачі використовують метод уподібнення, вводячи в текст власні назви цільової культури: *Ypsilanti* [19, 142] та *Honolulu* [17, 209]; останнє місто — це великий порт і торговий центр.

Відтворення етномовного компонента. Однією із функцій фольклору є інтимізуюча функція, коли будь-які словотвірні варіанти / засоби, реалії, все, про що мовиться, незалежно від його реального світу в опозиції добро-зло, оформляється здрібніло-пестливими засобами. Інтимність, ліризм, здрібніло-пестливий характер, ставлення, оцінка належать до психологічних констант. Це те, що лежить на поверхні уснопоетичної ліричної мови й тому насамперед знайшло відтворення в художньому стилі, який психологічну константу з фольклору переймав як основну ознаку оповідача з народу. Психологічна константа, однак, не означає мовної незмінності — кожний творець видобуває із загальнонародної мови свої образи й тонко відчуває естетичну природу слова [2, 30].

Одна з виразних стильових ознак фольклорної мови — постійне творення складних слів — іменників, дієслів, прикметників, прислівників. Народнопісенна мова актуалізує динамічну ознаку у формі іменникової **прикладки**, збільшуючи вагу складних парних утворень, мотивованих підрядними словосполученнями [2, 65—68]. Попри характерні для народної казки взагалі парні найменування героїв — *Вовчик-братик* [15, 81] // *Brother Wolf* [20, 10]; *Лисичка-сестричка* [15, 105] // *Sister Vixen* [20, 37], І. Франко у своїх казках "Коли ще звірі говорили" використовує й контекстуальні новотвори за фольклорними моделями — *ловці-молодці* [15, 81] // *a group of young hunters* [20, 10], *їжаче-небораче* [15, 105] // *Hedgehog, old dear!* [20, 37] *Сорока-білобока* [15, 105] // *the white-winged Magpie* [20, 37].

Творення складних слів у народнопісенній мові спирається на потенційні можливості конкретно-чуттєвої образності, закладеної у віддієслівних формах, на асоціативне зближення понять і утворення парних комплексів, які можуть існувати або як однорідні члени, або як підрядна конструкція, не утворюючи складного слова, наприклад, *Куниця, молода дівиця* [15, 105] // *Coon, the young maiden* [20, 37], або як парне найменування *ловці-молодці* [15, 81] // *a group of young hunters* [20, 10].

Такі парні найменування з інтимізуючою функцією є надзвичайно складними для перекладу, тому часто при передачі цільовою мовою передається поверхнева структура найменування, тобто денотативне його значення — *Вовчик-братик* [15, 81] // *brother Wolf* [20, 10] — із повним ігноруванням глибинної структури й функціонального навантаження. При відсутності в мові перекладу функціонального відповідника, як у цьому прикладі, перекладач може використати й відповідник на конотативному рівні, конотація якого відрізняється від оригіналу.

Авторські новотвори за фольклорними моделями *ловці-молодці* [15, 81], *їжаче-небораче* [15, 105] *та Сорока-білобока* [15, 105] передані нейтралізованим перифразом з нульовим конотативним фольклорним забарвленням *a group of young hunters* [20, 10] — функціональним еквівалентом, що передає інтимізоване звертання в англійській мові *Hedgehog, old dear!* [20, 37] та компресованим атрибутивним композитом, характерним для англійської мови *the — white-winged Magpie* [20, 37].

Іншою особливістю казок Івана Франка є вживання **реалій**. Структурно вони належать до різних типів, найчисленнішими з них у тексті є реалії-одночлени. Серед них — історичні реалії, як от *гайдамака* [17, 6], *козак* [17, 58], *булава* [17, 58], назви титулів — *цар* [17, 62], назви релігійних посад та обрядових предметів — *паламар* [17, 178], *хавтур* [17, 178], *корогви* [17, 6], реалії, що пов'язані з житлом — *стріха* [17, 88], *світлиця* [17, 64], *ґанок* [17, 28], *призьба* [17, 62], *спіжарня* [17, 66], *комора* [17, 74], *димарня* [17, 88], *бантина* [17, 88], *сіни* [17, 90], *тік* [17, 90], *обора* [17, 32], *цямрована криниця* [17, 206]. Численні також структурно-конотативні реалії зі

зменшувальними та збільшувальними суфіксами та клична форма — *Лисенята* [17, 48], *поросятка* [17, 118], *Вовчисько* [17, 188], *вашеці* [17, 208], *Мурцю* [17, 48], *Яцуню* [17, 134], *вуйку* [17, 28].

Щодо відтворення реалій у перекладі, найбільш частотними методами, що ними послуговуються перекладачі, є гіперонімічне перейменування, транспозиція на конотативному рівні та метод уподібнення. Метод уподібнення найчастіше використовується для передачі назв житла, наприклад, *комора* [17, 74] (окрема будівля для зберігання зерна) в перекладі стає *pantry* [17, 75; 18, 52; 19, 117] (маленька кімната в будинку, з полицями та шафками для зберігання їжі).

Контекстуальне розтлумачення реалій використовується для назв страв національної кухні: *вишняк* [17, 62] (*вишнівка* — вишнева наливка; наливка — спиртний напій, настояний на фруктах) — *homemade cherry wine* [18, 43].

Часто перекладачі, окрім розтлумачення, транслітерують реалію. Цей метод комбінованої реномінації часто використовує Р. Карпішка. Так, реалія *гайдамака* [17, 6] (учасник народно-визвольної боротьби XVIII ст. на Правобережній Україні проти польсько-шляхетського гніту) транслітерована та одночасно пояснена зноскою внизу сторінки — *historic freedom fighter; Free Cossack in Ukraine* [16, 8].

Метод транспозиції на конотативному рівні найчастіше використовується для відтворення структурно-конотативної реалії. Вживання великої кількості слів зі зменшувальними та збільшувальними суфіксами, а також клична форма роблять текст колоритним, однак для перекладача створюють великі труднощі. Метод транспозиції на конотативному рівні тут є найкращим вирішенням проблеми, оскільки перекладач повинен намагатися зробити текст перекладу однаково колоритним для цільового читача [4]. Перекладачі вдаються до застосування засобів, характерних для цільової мови, як от зменшувальні суфікси: — ish *поросятка* [17, 18] — *small pinkish brood* [17, 119], суфікс — let *piglets* [19, 124], суфікс — y *лисенята* [17, 138] — *kitties* [19, 128], також використовують лексеми-відповідники на конотативному рівні *Баранове* [17, 12] — *Muttons* [19, 105] (гумористичне позначення для *Rams*), проводять лексикалізацію введенням додаткової лексеми *Бараниська* [17, 14] — *awful Rams* [18, 14].

У прикладі далі автор уводить два прислівники з димінутивним суфіксом, які одразу роблять висловлювання колоритним, роблять мову живою та багатобарвною.

Побачили царські слуги, з криком кинулися за Вороною, а та простісінько до своєї верби, кинула ланцюжок у Гадючину нору, а сама сіла собі на іншім дереві близенько та й глядить, що з того буде (Ворона і Гадюка) [15, 105].

Як зазначає А. Содомора, аналізуючи подібний приклад у Франка, "Вислів *від самісього царя* — наче відгомін латинського *ab ipsissimo rege* (суфікс латинського суперлятива —issim перегукується з нашим демінутивом — *іськ(-ісіньк)* <...> *Зараз* і *заразісінько* — не одне й те ж саме, як не одне й те ж саме лат. *cito*, швидко — і *citissime*, якнайшвидше, негайно: наш суфікс *-ісіньк*, виконуючи роль демінутива, має ще й відтінок суперлятива, найвищого ступеня; у тому *заразісінько* (як *теперінька* замість *тепер*, *нинька* замість *нині*) — ще й усмішка, яка додає колориту розмовній мові, власне, робить її живою, розмовною мовою, що уникає безбарвності *зараз, тепер, нині* тощо" [12, 343].

Часто перекладачам не вдається відтворити реалію в перекладі через об'єктивні причини — відсутність відповідної граматичної форми в цільовій мові. Такою граматичною лакуною є клична форма, хоча ми бачимо, що Р. Карпішка сміливо калькує її в тексті перекладу — *Murtsy* [16, 33], *Murtsyu* [16, 34].

Значущим з погляду реалізації перекладацького наміру є відтворення **фразеологізмів**. Великий відсоток їх перекладено методом калькування. Труднощі, що їх долали перекладачі, простежуються за такими даними — багато фразеологізмів, що мають високий рівень національного колориту, передані лише на семантичному рівні, тобто за допомогою перефразування. Ще один показник, що засвідчує високий ступінь відтворення національного

колориту — це нульовий переклад, тобто опущення фразеологічної одиниці. У трьох перекладах він достатньо низький.

Калькування — спосіб передачі, який найкраще сприяє збереженню національного колориту [5]. Такий спосіб передачі фразеологізмів переважно використано при перекладі фразеологічних порівнянь. Це й зрозуміло, адже за допомогою калькування порівнянь перекладачі доносять до читача перекладу спосіб мислення народу культури оригіналу, те, як він порівнює різні поняття та ситуації на основі спостереження за світом. Це такі приклади, як *іти, мов на відпуст з корогвами* [17, 6] — *They came like a parade of pilgrims* [18, 10]; *струснути когось, мов грушу* [17, 16] — *shook poor Jack like a pear tree* [19, 106]; *збитий, мов кисле ябко* [17, 56] — *Battered like a pickled apple* [19, 113]; *щось для когось неначе хрін* [17, 20] — *are just like horseradish* [17, 21]; *щось для когось — з маслом каша* [17, 30] — *The court for me — a kasha dish!* [17, 31]; *роздерти щось, мовби гречку грабав біс* [17, 56] — *Like the devil's very rake* [19, 113]. Крім цього, кальковано також ідіоми, що описують поведінку людей та різні психологічні реакції *язик свербить (щось сказати)* [17, 156] — *My tongue starts itching right away* [18, 104]; *щось пупом попливе (як надлишок)* [17, 34] — *All bare navel'll spill in spell* [16, 34]. Такий метод відтворення, як калькування, виправдано вживати також для передачі ідіом, що містять фольклорні елементи, оскільки тоді, особливо якщо вони ще й пояснені в контексті, вони вводять елемент екзотичної культури та розбурхують уяву читача — *скарб царя Гороха* [17, 92] — *King Pea's treasure* [16, 62; 17, 93; 18, 66].

Ще однією особливістю наявності етномовного компонента в тексті є **авторські новотвори-фразеологізми,** які також заслуговують на особливу увагу при відтворенні поеми-казки "Лис Микита". Це — узагальнення, що їх робить автор про життя, побудовані за моделлю прислів'їв та приказок, та власне ними не є. Це слід брати до уваги при перекладі, адже їх варто також відтворювати за моделлю прислів'їв цільової мови, а не просто контекстуально.

Таких одиниць у поемі-казці тридцять, і їх можна класифікувати тематично так — контекстуальні висновки, що їх робить автор на основі конкретних описаних ситуацій: *Зголоднів — то й спобожнів!* [17, 172] — *Hunger drives your godly state!* [16, 132]; такі, що подають критику суспільного ладу: *То-то й є наш лад, нівроку: // Без протекції ні кроку!* [17, 180] — *Such shows our state's sad condition — // Lack protection? Face perdition!* [16, 119]; релігійні постулати: *Та що вдіємо! // Що боже, Богу треба заплатить!* [17, 132] — *But what's God's to God I render; // With God settle my account* [19, 126]; традиції: *Ти по давньому звичаю // Просьбу вволь мені одну* [17, 84] — *Please hear me out, oh, King, allow // The age-old custom to stand now // And grant my plea before my end* [17, 85]; передача народної мудрості *Повідають мудрі люде: // Прибудь розум, щастя буде* [17, 194] — *Wise, sage folks say — words all know: // Waken mind first, luck will follow!* [16, 128]; або такі, що загалом типові для казок і є їх морфологічними формулами: *Тут кінчиться наша казка. // Всім, хто слухати був ласка, // Дай же боже много літ! І / Най і наш весь сум пропаде! // А тим, хто нам коїть зради, // Най зійдеться клином світ!* [17, 230] — *The story ends. As Fox takes leave, // He wipes his eyes upon his sleeve // And says to those who read this tale: // May you be happy, free of woes! // And as for your relentless foes, // May all their plots against you fail!* [18, 148].

І останньою, проте не менш важливою особливістю казок І. Франка, на яку слід зважати, є **традиційні формули казки**. Особливо широко представленими в казках І. Франка є ініціальні формули, менш представлені фінальні, а серединні формули не представлені майже зовсім. Ці формульні елементи казкової оповіді також певною мірою характерні для англійських казок, проте в українському фольклорі вони набагато розмаїтіші та багатші.

Ініціальні формули з прямим запереченням заперечують існування художньої реальності, що представлена в казці.

Се, мої дітоньки, не є історія, а практика. То ніби-то так: брехали старі люди, та й я за ними брешу. Бо, певно, ніхто там при тім не був, як Заєць з Іжем спречалися. А проте воно мусить бути правда, бо мій небіжчик дідусь, коли мені се оповідав, усе говорив: "Я там при тім не був, але се мусить бути правда, бо мені се старі люди повідали, а старим людям пощо брехати?" Слухайте ж, як то воно було.

Була свята неділенька, під осінь уже, саме коли гречки відцвітали. Сонічко зійшло ясно на небі, вітрець теплий проходжувався по стернях, жайворонки співали високо-високо в повітрі, пчілки бриніли в гречанім цвіті, а люди, святочно повбирані, йшли до церкви. Все, що жило, радувалося милою днинoю, і Їжак також: (Заєць і Їжак) [15, 92]. // Опущено в перекладі.

Ця формула рясніє національно забарвленими елементами, які передають атмосферу свята в Україні. Це і може бути причиною того, чому формула, якою починається казка "Заєць і Їжак", опущена в перекладі. Крім того, в ній показана правдивість авторської оповіді — події відбуваються в Україні; є згадка про українську традицію іти до церкви в неділю; також подано опис природи влітку, побаченої очима українця.

Деякі фінальні формули передають народну мудрість. У них подано приказки, що ілюструють вирішення конфлікту казки, або ж у них складається нова приказка на основі синтаксичних зразків існуючих у мові приказок. Наприклад, приказка *Хто хитрощами та підступом воював, той від підступу й погиб* не зареєстрована в лексикографічних джерелах, однак за синтаксичною структурою вона нагадує існуючу — *Хто змок, той води не боїться*, або ж іншу, що навіть за мораллю схожа, — *Хто чим воює, від того й гине*. У перекладі важливо брати це до уваги та намагатися відтворити зміст на основі синтаксичної моделі приказки в цільовій мові: *He who deals in cunning and deceit, will also meet his end by deceit.* Ця перекладена приказка побудована на моделі: *He who laughs last laughs best.*

Таке-то бачите: хто хитрощами та підступом воював, той від підступу й погиб. (Лис і Дрозд) [15, 91] // *As you can see — he who deals in cunning and deceit, will also meet his end by deceit* [20, 23].

Іноді казка стає такою популярною, що народна мудрість, зафіксована на прикладі цієї конкретної казки, перетворюється на приказку. Прикладом є казка "*Фарбований Лис*". *Е, я то давно знав! Я на нім пізнався, як на фарбовнім Лисі.*

Перекладач використовує трансформовану ідіому *to see through somebody* у поєднанні з калькованим епітетом *the painted fox*. Вибір ідіоми хороший, оскільки в ній відтворена експресивність фрази, однак національне забарвлення, що його вислів встиг набрати в українській мові, з об'єктивних причин не може бути відтвореним.

І від того часу пішла приповідка: коли чоловік повірить фальшивому приятелеві і дасть йому добре одуритися; коли який драбуга отуманить нас, обідре, оббреше і ми робимося хоть дрібку мудрішими по шкоді, то говоримо: "Е, я то давно знав! Я на нім пізнався, як на фарбованім Лисі". (Фарбований Лис) [15, 128] // *These events gave rise to a proverb. When a man believes a false friend and lets himself be fooled, when some mischievous fellow deceives us, fleeces us or slanders us, and we become a little wiser from the harm done to us, we say, "Oh, I've known it for a long time! I saw through him as easily as through a painted fox!"* [20, 59].

На основі всього викладеного можна зробити такі висновки. Казки І. Франка, написані за мотивами зразків світової скарбниці народного фольклору, відносять також і до скарбів української літератури, адже автор успішно перекладав їх на національний ґрунт, використовуючи фольклорне мовлення та багаті українські казкові традиції. Цей фактор є дуже вагомим при розгляді перекладів казок І. Франка, зокрема англійською мовою як мовою світовою, адже вдале відтворення їх на-

ціонального колориту сприяє популяризації української культури.

Перекладачам поеми-казки І. Франка "Лис Микита" (Б. Мельник — 2 переклади, А. Гнідь та Р. Карпішка) вдається адекватно відтворити значну частину національного забарвлення казок у перекладі. Про це свідчать стратегії, що їх застосовують перекладачі при роботі з текстами. Значною мірою вони вдаються до принципу очуження перекладу, часто калькуючи фразеологічні одиниці та застосовуючи метод комбінованого перейменування при відтворенні реалій.

Перекладачі збірки казок "Коли ще звірі говорили" (М. Скрипник та В. Щезни) меншою мірою відтворюють національний колорит казок, тут простежуються деякі опущення власне таких елементів тексту. Однак зважаючи на рік видання цього перекладу (1984), можна сказати, що навіть так казки сприяли донесенню до світу хоча б невеликої інформації про українську літературу.

У перспективі цього дослідження планується дослідити роль перекладів казок І. Франка в полісистемі британської та американської літератур, а також методом проведення безпосередніх польових досліджень із цільовою аудиторією (дітьми відповідного віку) — проаналізувати рецепцію казок І. Франка в англомовному світі.

1. *Василько З.* Символізація значення слова в українському фольклорному мовленні (на матеріалі фауноназв у казках, піснях і пареміях). Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 2003.
2. *Єрмоленко С.* Фольклор і літературна мова. – К., 1987.
3. *Закревська Я.* Мовні засоби відтворення національного колориту в казках І. Франка // Дослідження творчості Івана Франка. – Вип. 2. – К., 1959. – С. 202–217.
4. *Зорівчак Р.* Реалія і переклад. – Л., 1989.
5. *Зорівчак Р.* Фразеологічна одиниця як перекладознавча категорія. (На матеріалі перекладів творів української літератури англійською мовою). – Л., 1983.
6. Лексикон загального та порівняльного літературознавства. – Чернівці, 2001.
7. *Лотман Ю.* Структура художественного текста. – М., 1970.
8. *Москаленко М.* Нариси з історії українського перекладу // Всесвіт. – 2006. – № 5, 6.
9. *Пастух Т.* Параметри художнього мислення Івана Франка: між емпіричною дійсністю і книжковою віртуальністю // Тези доповідей XVI-ї щорічної наукової конференції, присвяченої 145-річчю від дня народження І. Франка (17–19 жовтня 2001 року). – Л., 2002. – С. 46, 47.
10. *Приходa Я.* Про що і як звірі говорили у казках Івана Франка (деякі аспекти лінгвістичної прагматики) // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнар. наук. конф. – Л., 1998. – С. 441–443.
11. *Радчук В.* Переклад у контексті глобалізації лінгвосфери // Філологічні студії. – № 2. – Луцьк, 2002. – С. 146–157.
12. *Содомора А.* Студії одного вірша. – Літопис. Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006.
13. *Тихолоз Н.* Казкотворчість Івана Франка (генологічні аспекти) / Відп. ред. Є. К. Нахлік. – Л., 2005.
14. *Тороп С.* Тотальный перевод. – Тарту, 1995.
15. *Франко І.* Коли ще звірі говорили: Казки для дітей // Твори: У 50 т. – К., 1979. – Т. 20. – С. 74–172.
16. Fox Mykyta. Verses in free translation / From Ivan Franko's Ukrainian Classic "Lys Mykyta" by R. B. Karpishka, illustr. by E. Kozak. – Lviv, Ukraine; Montreal, Canada, 2002.
17. *Franko I.* Fox Mykyta / Eng. Version by B. Melnyk [a bilingual edition]. – Toronto, 2001.
18. *Franko I.* Fox Mykyta / Tr-ted by B. Melnyk. – Montreal, 1978.
19. Ivan Franko: Moses and other poems / Tr-ted from Ukr. ву A. Hnidj. – N.-Y.: Vantage Press INC.
20. When the Animals Could Talk: Fables. – Kiev: Dnipro Publishers, 1984.

The main problems of the English translation of Ivan Franko's fairy-tales are explored in the article. A question is considered from point of three measurings of existence of the translated text: author's intention, intention of text and intention of translator. Reflected are main aspects, which it follows to take into account them to the translator during translation of fairy-tales, namely: recreation of character's chronotopos of the heroes; recreation of local chronotopos (proper names and geographical names); recreation of the ethnolinguistical component: a) pair formations of the lexical level (appendixes), b) realities, c) phraseology units, d) traditional fairy-tales formulae. From point of these aspects all existent English-language translations of I. Franko's fairy-tales are analysed.

ВАСИЛЬ ВЕРХОВИНЕЦЬ – ЕТНОГРАФ

Ярослав Верховинець



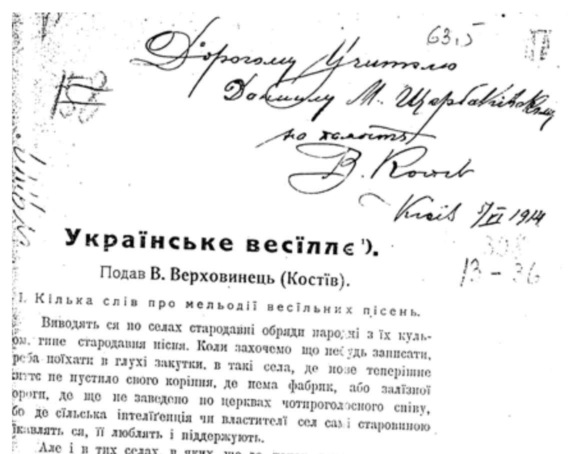
На титульній сторінці “Українського весілля” є дарчий напис: “Дорогому учителю Данилу Щербаківському на пам’ять. В. Костів. Київ 7. 06. 1914”.

Що ж спонукало Василя Верховинця наректи Данила Щербаківського “Дорогим учителем”, і яку роль відіграв останній у формуванні особистості автора як фахового дослідника українського фольклору?

Молодий В. Верховинець постійно прагнув до примноження й удосконалення своїх знань. Вищу педагогічну освіту він здобув в учительській семінарії міста Самбора (1899), спеціальну вокальну освіту у Краківській консерваторії та приватно в О. Мишуги — всесвітньо відомого українського співака (1900), блискучу школу сценічної майстерності — у М. Садовського, коли працював у його театрі як актор-співак лірико-драматичного амплуа, а затим на посаді хореографа, хормейстера і диригента. Вищу музично-теоретичну освіту здобув у Київській музично-драматичній школі М. Лисенка під керівництвом професора Г. Любомирського, а також М. Лисенка, від якого одержав фундаментальні знання з основ музичної композиції та фольклору (1907—1910). Проте постійна жага до поглиблення своєї освіченості в суміжних галузях фольклористики привела В. Верховинця до Київського музею старожитностей міста. (Тепер — Національний художній музей України) [1]. Одним із засновників цього музею, а з 1902 по 1923 рік — його директором був археолог і етнограф, академік АН УРСР Микола Федорович Біляшівський.

Відділ народного мистецтва в музеї очолював з 1910 по 1927 рік мистецтвознавець Д. Щербаківський. На тлі безцінних експонатів свого відділу, він регулярно влаштовував різнотематичні читання та наукові дискусії, активним учасником яких став і В. Верховинець.

Глибинну сутність своїх лекцій та наукових дискусій Д. Щербаківський завжди спрямовував у практичну площину. Як вельми досвідчений і мудрий педагог, він розпізнав в особі В. Верховинця майбутнього вченого. Він побачив, як той щиро кохається і добре розуміється у фольклорі, особливо у хореографічному, а



Українське весіллє [1].

Подав **В. Верховинець (Костів)**.

I. Кілька слів про мельодії весільних пісень.

Виводять ся по селах стародавні обряди народні з їх куль-
ом. гине стародавня пісня. Коли захочемо що небудь записати,
реба поїхати в глухі закутки, в такі села, де нове теперішне
житє не пустило свого коріння, де нема фабрик, або залізної
дороги, де ще не заведено по церквах чотироголосного співу,
бо де сільська інтелїґенция чи властителї сел самі старовиною
цікавлять ся, її люблять і піддержують.

Але і в тих селах, в яких ще до ...

тому запропонував йому реалізувати свої можливості у дослідженні обрядового фольклору.

З цією метою Д. Щербаківський та його брат — археолог і етнограф Вадим Щербаківський і художник Василь Кричевський запросили В. Верховинця до с. Шпичинці [2], де навесні 1912 року мало відбутися весілля. І при доброму сприянні сільського священика Михайла Щербаківського (батька Данила та Вадима Щербаківських), дослідник здійснив повний запис багатоденного весілля з музикою і текстом.

Про свої творчі здобутки в с. Шпичинці В. Верховинець повідомляє В. Гнатюку [3].

В листі на його ім'я від 18 квітня 1912 року є такі рядки: "В Шпичинцях списав я 25 веснянок, ціле весілля з церемоніями і піснями. Пісень весільних списав 140, мелодій — до 70. Ціле весілля буде у нас у цьому сезоні так поставлене, як я бачив" [4].

Ми не маємо достовірних даних про постановку у театрі М. Садовського цілого "шпичинського весілля", але його фрагменти широко використовувались у побутових п'єсах, де мало місце розгорнуте весільне дійство. "Шпичинські" весільні пісні звучали, також, у виконанні артисток "Жінхорансу" [5].



"Шпичинські" весільні пісні у виконанні артисток "Жінхорансу"

Фрагмент "шпичинського" весільного обряду (сцена заручин у хаті молодої) увійшов до постановки кінофільму "Коліївщина", де молоду грала видатна українська актриса П. Нятко (Оксана), матір молодої — Є. Доля-Верховинець, батька молодої грав В. Верховинець, а артистки "Жінхорансу" були дружками молодої і виконували весільні пісні [6].

Востаннє фрагменти "українського весілля" використовувались у постановці опери М. Лисенка "Наталка Полтавка" на сцені Київського театру опери та балету ім. Т. Г. Шевченка, коли дружками Наталки, поряд з артистками опери, виступали і артистки "Жінхорансу". (Театральний сезон 1935–1936) [7].

У прем'єрному буклеті до згаданої вистави є допис диригента, композитора і музичного редактора цієї постановки В. Йориша під назвою "Музика опери Наталка Полтавка" [С. 16–20], де автор повідомляє: "... В цілому довелося дописати нових 35 номерів, так що зараз Наталка Полтавка нараховує 47 музичних номерів, куди входять хори, арії, тріо, секстети, ансамблі з хором і танки.

Танкові номери побудовані за матеріалами і консультацією майстра української етнографії, композитора В. Верховинця".



Фрагмент "шпичинського" весільного обряду (заручин у хаті молодої)

На сторінках того ж буклету читаємо рядки і самого В. Верховинця. У своєму дописі "Про фольклор в опері Наталка Полтавка [С. 30—35] він пише: "... Моє завдання у Наталці Полтавці показати чотири моменти фольклору, зв'язаних безпосередньо з п'єсою за задумом авторів, режисера і композитора опери.

Перший момент — це хоровод Король. Його водять дівчата різноманітними візерунками під пісню Король по городу ходить. Другий момент — пісні передвесільні. Це ридання подруг Наталки-сироти, в якої нема батька, — Нема порадоньки бідній сироті. Третій момент — звичайний дівочий танок дружечок *, простий, не надуманий, з приходом музик під кінець другої дії. Четвертий момент — це фінал третьої дії, в який входить радісний танок Плескач **, що починає молода Наталка з дружечками і весільними гостями. Танок закінчується п'ятим моментом — Вільним козаком ***.

Перші чотири моменти ідуть за участю об'єднаних хорів і балету оперного театру, а Вільний козак — широкий, розмашистий — виконується виключно силами артистів балету".

Одночасно з весіллям дослідник здійснив у с. Шпичинці ще й запис трьох народних танців: "Василиха", "Рибка" і "Шевчик". А в с. Криве, що знаходиться неподалік від рідної Максиму Рильському с. Романівки (теж по сусідству зі Шпичинцями), він занотував за допомогою братів поета ще й мальовничий танець "Роман" та "Гопак", якому дав назву "Гопак з села Криве". Останні два танці, за повідомленням самого В. Верховинця, постійно прикрашали хореографічні вечори, які він влаштовував на сцені театру М. Садовського та у заснованому М. Лисенком клубі "Родина" [8].

Отже, "шпичинська" експедиція 1912 р. була для В. Верховинця вельми плідною і важливою, бо її багатий етнографічний здобуток у великій мірі дозволяв йому виношувати цікаві творчі плани на майбутнє — на здійснення теоретичних розробок, на практичне використання фольклорного матеріалу у театральній справі.

Першою науковою працею автора стала збірка "Українське весілля". Тут варто зазначити, що це один з перших на Україні творів де, крім повного запису багатоденного весіль-

ного обряду, широко представлений музичний матеріал і здійснено цінні і цікаві теоретичні узагальнення.

Задля всеохоплюючого дослідження весільних пісень з різних районів України, В. Верховинець за порадою Д. Щербаківського, залучив до своєї роботи ще й ряд інших весільних збірок, укладених відомими українськими етнографами і фольклористами. А саме: запис весілля П. Чубинського (1877 р.) в с. Бориспіль Переяславського пов. Полтавської губ. (мелодії до тексту поклав на ноти М. Лисенко); запис весілля І. Демченка у містечку Монастирище Липовецького пов. Київської губ. (1896–1900 років), опубліковано 1905 р. в Одесі, а також неповна збірка М. Лисенка та Галицька збірка С. Людкевича.

І на основі такого об'ємного матеріалу дослідник у своїй роботі ретельно опрацьовує пісні українського весільного обряду.

Він розглядає їх ритмічну структуру: визначає її як непостійну і різноманітну, котра за його словами — "непомітна для слуху, а трудна тільки для виведення її на папір. Ритм мелодії цілком зв'язаний з поезією". І ще: "Акценти музичні і пісенні відповідають собі взаємно".

Цей органічний взаємозв'язок між музикою й словом добре відчутний там, де залежно від ритміки віршованого тесту, відповідно змінюються і довжини нот, тобто укрупнюються або подрібнюються певні долі такту. При цьому строго зберігаються усі музичні інтервали поміж звуками, тому й мелодичний рисунок пісні завжди залишається незмінним.

Аналізуючи ладо-тональну побудову весільних мелодій, В. Верховинець спостерігає за її видозмінами у піснях: "Благослови, Боже", "Хміль лугами", "Кісоньки мої", "Та через сінечки". Особливо зацікавили і схвилювали автора дві останні пісні, в яких, на його погляд, сучасне виконання затерло еолійський лад, і тепер вони співаються в мелодичному мінорі.

Поряд з тим, дослідник здійснює чітку класифікацію усіх весільних мелодій за спільними ознаками, розподіливши їх на три основні групи з відповідними нотними прикладами і дає вичерпну характеристику кожній з них.

Аналізуючи пісні з київських збірок, зокрема "Віночку мій перловий", "Місяцю перекрою" та "Похилеє дерево" і порівнюючи їх з галицькими мелодіями, зібраними С. Людкевичем та Роздольним, В. Верховинець знаходить поміж ними багато схожих рис, які гарно простежується у мелодичному рисунку та в кінцевих каденційних тактах.

Така обставина дозволила автору зробити висновок, що "весільні мелодії з російської (Східної — *Я. В.*) України теж споріднені з мелодіями закордонної (Західної — *Я. В.*) України, яка зберегла не тільки цілі мелодії з їх рисунком, але задержала ще й дотепер орієнталізм в мелодіях весільних".

Особливу увагу дослідник звертає на існуючу різницю між звичайними народними піснями і весільними мелодіями.

За словами автора відмінність останніх полягає в тому, що: "1) усі вони співаються в один голос; 2) вони вузькі по діапазону; 3) побудовані на строгім діатонізмі; 4) деякі з них побудовані на орієнтальній (мадярській) гамі" [9]. Визначаючи специфічні риси, притаманні побудові і форми весільних пісень, В. Верховинець констатує:

"Характерні ці прикмети свідчать про архаїзм весільних мелодій, про ту добу їх творення, коли у нашого народу не було ще й поняття про спів многоголосний. І не дивно, весілля — це обряд старовинний, сягаючий давніх предслав'янських часів, установлений самим громадським життям, самим народом".

"Можливо, що з введенням християнства відбулися деякі зміни в весільних церемоніях, але той факт, що на усьому просторі України зустрічаємо ті самі мелодії, доводиться засвідчити, що зміни не торкались самих мелодій".

"Наш народ, як відомо, під час виконання обрядових церемоній дуже консервативний, свої старинні обряди любить і оберігає, а особливо такі, де виступає багато дійових осіб, так як, приміром, на весіллі".

Торкаючись ладової побудови весільних пісень, автор звертає увагу на музичне мислення наших далеких предків, а також простежує за генетичним розвитком ладової системи від давніх часів до сьогодення. Так він пише: "... Правда, мелодії іонійського і еолійського лада дуже ясно вказують на наш мажор і мінор, але ми про мінори і мажори згадувати не можемо, бо тоді їх музика не знала, бо як сказано було вище, це був час одноголосного самостійного стиля".

У той спосіб дослідник вкотре підкреслює тезу про давнє походження українського весільного обряду, адже відомо, що давньоруська ладова система зародилась у IX—X ст., тобто у дохристиянську добу.

Ще далі вглиб віків заглядає автор "Українського весілля", коли пише: "Особливої уваги заслуговують мелодії, котрі свідчать про споріднення їх з сербськими піснями. Про подібність українських пісень з піснями сербськими згадує М. Лисенко в своїй студії "Характеристика музыкальных особенностей малороссийских дум, исполняемых кобзарем О. Вересаем", а цю студію розширює Ф. Колесса [10] в своїй праці "Про мелодії українських дум", де він наводить кілька прикладів пісень турецьких, сербських, болгарських".

Виникає питання, яким чином могло відбутись споріднення сербських і болгарських пісень з українськими? Вірогідніше, це є відлуння Великого переселення народів, котре відбувалося впродовж V—VII ст.

Відомо, що у болгар, а особливо у сербів, є багато українських слів. Перебуваючи певний час на території України, болгари та сербохорвати запозичили від українців певні мовні і музичні елементи і одночасно залишили у нашому фольклорі свій болгарський і сербський слід. А це означає, що в період Великого переселення народів існували і були сильними українська музика і мова.

Вельми розгорнутий теоретичний розділ "Українського весілля" разом із практичним, охоплює цілий спектр питань, який стосується обраної дослідником теми. Розширює перед нами рамки інформаційного простору від сьогодення до найдавніших історичних часів нашої Батьківщини. Дає можливість зробити екскурс до витоків народної обрядовості, як складової частини української національної культури і простежити за її розвитком з часів родового суспільства до нашої епохи.

Подібної думки дотримується і видатний український композитор і науковець П. Козицький, який в рецензії на "Українське весілля" пише *(зберігаємо мову оригіналу)*:

"В. Верховинец весь песенный материал весілля разбивает на три группы. Если принять во внимание, что песни первой группы встречаются во всех записях, т. е. исполняются по всей Украине, что они связаны с теми моментами свадебного обряда, который возник в родовом обществе, что народные массы с особой бережливостью сохранили ритуальную сторону свадьбы, пронеся ее без изменений через века — в условиях многовековой насильственной христианизации, — то станет возможным рассматривать эти песни (их текст и мелодию) как дошедшие до нас памятники музыкального языка эпохи родового общества" [11].

В своїх спостереженнях і висновках щодо древніх витоків українського пісенного фольклору і архаїчності весільного обряду, дослідник не відчував себе самотнім. Підтримку своїм поглядам він знаходить у роботах, які належать професору М. Сумцову [12] і тому на сторінках "Українського весілля" повідомляє: "В статтях професора М. Сумцова Культурные переживания, друкованих свого часу в Київській старині, дуже гарно представлена архаїчність народного весілля".

Спробуємо навести декілька цитат із праць М. Сумцова, які напевно мав на увазі В. Верховинець, коли посилався на авторитет професора:

К истории южно-русских свадебных обычаев (*Тут і далі зберігаємо мову оригіналу*).

"Бурный поток народной жизни увлекал священо и церковнослужителей, ставил их даже против их воли и желания на крестьянскую точку зрения ... вносил в религиозно-

церковную сферу чисто народные элементы, как, собственно, украинские, так и сохранившиеся на украинской почве элементы старославянские, языческие” [13].

Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы.

“Религиозно-мифические элементы свадьбы у одних славянских народов сохранились лучше, у других слабее. Юго-восточные славяне в этом отношении оказались более консервативными, чем западные”.

“Малороссийское вильце или гильце — большая ветвь, зимой всегда сосновая, летом яблуневая, грушевая, вишневая или черемуховая”.

“Обыкновение “вить вильце” встречается в Малороссии почти повсеместно. Свадебное вильце — символ жизни”.

“обхождение вокруг зеленого дерева входило в древнеславянский свадебный ритуал, и свадебное вильце служило заменой этого обычая в зимнее время”.

“Особенность малороссийской свадьбы состоит в том, что в ней встречаются в большей или меньшей степени все проявления религиозно-мифического мировоззрения, причем проявления торжественные и поэтические сохранились в замечательной чистоте и отчетливости”.

“Наибольшей архаичностью отличается свадьба в глубине Малороссии, в Полтавщине и Киевщине”.

“Жестоко ошибается тот, кто, судя по религиозно-мифической архаичности малорусской свадьбы, придет к мысли, что в нравственно-культурном отношении малороссийский народ отстал от других славянских народов. Архаичность его свадебных обрядов и песен стоит рядом с проявлением мягкости и нежности его семейных отношений, уважения к личности человека, женщины в частности. В нем, например, нет того резкого выражения подчиненности женщины, какое удержалось от времени дикости в великоруской свадебной обрядовости и выражается в том, что отец, в присутствии жениха и родственников, подходит к своей засватаной дочери и дает ей пощечину”.

“В малорусском свадебном ритуале, при всей его обрядовой архаичности, нет ни одной черты, оскорбляющей нравственное достоинство невесты”.

“Свадьба в целости, со всеми своими религиозно-мифическими, юридическими и житейски-бытовыми чертами, служит довольно полным и весьма ярким проявлением личности народа, как живого организма, выражением его материальной и социальной развитости и культуры” [14].

Палка сватов.

“В сочинении О свадебных обычаях я высказал мнение, что в древности палка сватов служила символом солнечного луча или, может быть древом жизни” [15].

Дослідження українського пісенного фольклору та весільної обрядовості В. Верховинець поєднує із студіюванням українського народного танцю. У нас немає точної дати започаткування цієї праці, проте, в “Українському весіллі” можна натрапити на такі рядки: “Сама найкраща музика не піддержує так веселості весільної, як танкова пісня ... але про танкові мелодії буде ширша розмова тоді, коли прийдеться сказати дещо про українські народні танки”. Ці рядки свідчать про те, що працюючи над “Українським весіллям”, дослідник уже мав у своєму розпорядженні необхідний для теоретичної обробки танцювальний матеріал, який дозволив йому, після опублікування “Українського весілля”, невдовзі сказати своє вагоме слово і в галузі хореографії.

Отже, другою науковою працею В. Верховинця стала “Теорія українського народного танцю” [16], де автор ґрунтовно систематизував і узагальнив досягнення української нації на терені народно-танцювального мистецтва. Потім вийшла в світ і третя наукова праця автора під назвою “Весняночка”, яка є збіркою рухливих ігор з піснями й танцями для дітей дошкільного віку та молодших школярів.

Про започаткування і створення “Весняночки” автор повідомляє в передмові до її першого видання, коли пише [17]: “Складання цього підручника почато 1912 року в Києві на корот-

кострокових дошкільних курсах і у Фребелівському інституті"[18].

Щирий прихильник С. Русової[19], її діяльності на культурно-освітній ниві та з огляду на її науковий і практичний доробок в галузі педагогіки, В. Верховинець розробив і запропонував у "Весняночці" свій метод виховання дітей та юнацтва засобами мистецтва з використанням рухливих ігор і пісень, танців та забав. Цей метод широко використовується і в сучасних виховних та учбових закладах.

Звичайно "Українське весілля", "Теорія українського народного танцю" і "Весняночка", видавались в різні роки. Але, якщо простежити за конкретним періодом укладання кожної з них, то можна дійти висновку, що усі три наукові праці В. Верховинця були задумані ним одночасно, як комплексна розробка трьох галузей фольклористики — народної обрядовості, хореографії та педагогіки, які особливо цікавили його і хвилювали. І в цьому творчому процесі 1912 рік виявився етапним для В. Верховинця — фольклориста, оскільки поєднував два основні періоди його дослідницької роботи, якщо до 1912 року був період активного нагромадження практичного матеріалу, то далі настав період його теоретичного осмислення, період послідовної публікації упорядкованих і підготовлених до друку праць.

При детальному розгляді наукового доробку В. Верховинця, звертає на себе увагу та вельми важлива обставина, що автор, як етнограф, міцно стояв на позиціях збереження фольклорного матеріалу в його чистому, недоторканому вигляді. Адже фольклор у всіх його проявах — це колективна пам'ять народу, це своєрідний генофонд нації, в якому закодована інформація про її менталітет, про її найголовніші, найхарактерніші риси та особливості, які передаються з покоління в покоління від етнічних витоків до сьогодення.

Зберегти в недоторканості цей етнофонд, цей інформаційний ланцюжок, що надійшов до нас із глибини віків, значить зберегти націю.

Отже, всяка свідома чи несвідома ревізія усталених канонів того чи іншого творчого процесу, який успадкувало народне мистецтво від предків, спотворює не тільки мистецтво, але й ту інформацію, яку воно несе в собі, подає у викривленому вигляді або нагло її розриває.

В. Верховинець — етнограф відчував у собі покликання стояти на захисті фольклорних надбань українського народу в галузі обрядовості, пісенності та хореографії, аби зберегти для нащадків їх глибинну внутрішню суть, їхню природну, незайману красу і тим самим оборонити від спотворення інформаційного зв'язку між минулим і сучасністю.

Боротьбу з руйнівними силами та негативними проявами фальсифікації, які проникали до народного мистецтва і завдавали йому великої шкоди, В. Верховинець провадив у двох площинах — теоретичній та практичній.

Як теоретик, він у своїх дослідженнях та публікаціях, перш за все, подавав вичерпуючі відомості про історичні витоки багатьох видів українського фольклору. Так, в передмові до першого видання "Теорії українського народного танцю", автор повідомляє: "Коли приглянемось ближче до пісенного матеріалу, який до цього часу зібрали наші етнографи, то побачимо, що деякі пісні — особливо обрядові, веснянки, купальські та весільні, що початком своїм сягають давньої давнини — збереглися з іграми, танками та хороводами"[20].

Про древні витоки українського фольклору йдеться і в другому виданні "Теорії українського народного танцю"[21], де на С. 67, розділу IV під пунктом 61, В. Верховинець зазначає: "Питання, які відносяться до танка, треба ставити й до ігор з танками, що міцно зв'язані з народними обрядовими піснями, тобто веснянками, купальськими піснями, які є найвірніші початкові джерела народної хореографії".

В тому ж ключі, опираючись на фольклорний матеріал, В. Верховинець викладає свої погляди на історію розвитку українського мистецтва, коли читає лекції студентам Полтавського інституту народної освіти[22], в якому з

1920 по 1933 роки очолював кафедру мистецтвознавства.

Збереглись програми його лекцій, призначених для студентів II курсу, де він поділяє історію культури України на шість діб.

З тих шести діб звернімо пильну увагу на перші три доби, а саме:

"I доба — родового побуту (дохристиянські часи). Ця доба дала нам обрядові пісні, весільні, купальські, веснянкові, ловецькі, аграрні, похоронні, колискові.

II доба — раннього феодалізму. Доба колядок, билин, дум, дружинних та історичних пісень.

III доба — українське середньовіччя. З'явились нові форми історичної пісні, кобзарська дума. Поширюється кобзарський рух".

Таким чином, здійснивши музично-етнографічну розвідку нашого далекого минулого, В. Верховинець в своїх працях та на лекціях перед студентами переконливо довів, що український фольклор, а відтак і його творець — український етнос, має виключно древню тисячолітню історію, витоки якої знаходяться у конкретному періоді, а саме в добі дохристиянській.

Як бачимо, зібраний у працях дослідника вагомий етнографічний матеріал сконцентрував в собі найцінніше інформацію про етнічні корені української нації. Цей матеріал, упорядкований і осмислений, дає нам вичерпну відповідь на споконвічне запитання: хто ми і звідки ми?

Таке запитання не втратило актуальності і в наш час, бо ще не перевелись прихильники давно розвінчаної теорії російського вченого М. Погодіна [23], згідно якої (*цитуємо українського історика, професора Д. Дорошенка*): "ніби в Україні і взагалі на середній Наддніпрянщині до половини XIII століття жили великоруси, котрі після татарської руїни 1240 року вимандрували на північ, де сьогодні знаходиться осередок великоруського племені. Натомість на порожні місця на півдні прийшли вже в XIV столітті нові переселенці з Волині й Галичини, які й явились предками сьогоднішніх українців" [24].

Але якщо погодитись з цією теорією, яка заперечує факт існування українського етносу протягом багатьох віків — від дохристиянської доби до XIV ст., то правомірно виникає ще одне запитання: хто ж тоді створив численні народні обряди — весільні, купальські, свята Різдва — Зодіаку, Водохреща, Вербної неділі, щедрівки, колядки, культи Лади, Дани, Поле ля та інші, які зародились на території сучасної України ще за родового суспільства?

Тут відповідь може бути тільки одна: цей потужний фольклорний пласт, що формувався протягом багатьох віків, був створений саме українським народом, далекі предки якого одідичили українську землю в незапам'ятні часи.

Отже, одні лише етнографічні дані, зібрані у працях В. Верховинця, особливо в "Українському весіллі", навіть без посилання на інші джерела, дають усі підстави категорично стверджувати, що ми — українці, ніколи не були переселенцями з якихось інших країв, що український етнос здавна народився і розвивався на території, яка належить сучасній українській державі, що український народ є автохтоном на своїй, українській землі.

Ось так і інформаційний ланцюжок колективної пам'яті народу, віками мандруючи до нас, приніс нам відомості про те, що давньоукраїнська держава Київська Русь є колискою саме українського народу. З цього випливає, що усі інші сусідні народи самостійно розвивались поряд з українським. Вони, безумовно, взаємодіяли між собою, але кожен з них мав свою власну "колиску", історію та культуру.

В. Верховинець — етнограф, своїми працями категорично відкидає зазіхання іноземних науковців на українські історико-культурні цінності. Його твори спростовують усі лжетеорії недружніх нам авторитетів стосовно українського етносу та фольклорних надбань української нації, бо, попри всілякі імперські забобони, В. Верховинець завжди мав власну, науково вивірену думку і міцно стояв на передових позиціях вітчизняної науки, саме на тих позиціях, які знайшли абсолютне підтвердження у наші часи.

***

Такі думки навіяло студіювання “Українського весілля”, яке В. Верховинець з ініціативи Д. Щербаківського записав у с. Шпичинці, а далі, після ґрунтовного опрацювання зібраного матеріалу, опублікував його при допомозі знову ж таки Д. Щербаківського у книзі “Український етнографічний збірник” (К., 1914, – Т. 1. – С. 71–121). І тоді на титульній сторінці твору з'явився дарчий напис, в теплих словах якого відчувається щиросердна вдячність молодого автора видатному українському вченому за допомогу у здійсненні і оприлюдненні своєї першої наукової праці.

Тут слід зазначити, що феномен творчої співдружності двох вчених-етнографів Д. Щербаківського і В. Верховинця проявився не лише у створенні і публікації “Українського весілля”. Він сягнув далі, бо відіграв певну позитивну роль у духовному житті країни.

Як відомо, Данило Михайлович постійно дбав про збагачення колекції свого музейного відділу. З цією метою він закликав своїх слухачів і студентів, аби вони, повертаючись з канікул, привозили до музею хоча б один якийсь взірець місцевого образотворчого мистецтва.

З подібною пропозицією Д. Щербаківський звернувся, також, до В. Верховинця і попросив його привезти із свого рідного села Старий Мізунь, Станіславської губ.[25], декілька образів (ікон) роботи сільських іконописців.

За допомогою односельчан, В. Верховинець зібрав чималу кількість образів, заповнив ними велику різьблену і інкрустовану материну скриню, привіз увесь цей скарб до Києва і подарував його музею.

Д. Щербаківський безмежно радів дарунку, розмістивши витвори народних умільців Прикарпаття в музейній експозиції.

Переживши лихоліття більшовицького панування, ці ікони і досі викликають щире захоплення у відвідувачів музею, а велика ікона Божої Матері, котра намальована на дошці розміром 70х40 см, знаходиться на реставрації.

Вельми показова і важлива та істина, що іконам із Старого Мізуня вклоняються і прихожани Києво-Печерської Лаври.

Чотири ікони із колекції В. Верховинця, які ми публікуємо нижче, увійшли до ювілейного альбому “Від Різдва до Вознесіння”, створеного і виданого Національним художнім музеєм України до 2000-ліття Різдва Христового.

Завдяки турботам співробітників музею, копії майже усіх ікон, вивезених в свій час дослідником з Прикарпаття, повернулись до Старого Мізуня і експонуються в шкільному музеї “Старожитності села” імені Василя Верховинця.

*** “Вільний козак” занотований в “Українському весіллі” під № 162.

* Це – “Полька”, яка занотована в “Українському весіллі” під № 164.

** “Плескач” занотований в “українському весіллі” під № 163.

[1] Будівля в стилі неокласицизму, споруджена видатним українським архітектором В. Городецьким (1897–1900).

[2] Шпичинці – село Сквирського пов. на Київщині (тепер – Ружанського р-ну Житомирської обл.).

[3] Гнатюк Володимир Михайлович – україн-ський фольклорист, етнограф, академік АН УРСР, член-кор. Петербурзької АН.

[4] Лист до В. Гнатюка. Рукописний відділ Львівської Державної наукової бібліотеки. – Фонд В. Гнатюка, од. зб. 284.

[5] “Жінхоранс” – жіночий хоровий театралізований ансамбль, створений В. Верховинцем та його дружиною Є. Верховинець-Костівою (Долею) у Полтаві (1930–1938). Ансамбль виконував пісні у театралізованому плані.

[6] “Коліївщина” – кінофільм. Режисер-постановник І. Кавалерідзе – видатний український скульптор, кінорежисер, драматург. Композитори: В. Верховинець та П. Толстяков. Кіностудія ім. О. Довженка, м. Одеса, 1931–1933 рр.

[7] “Наталка Полтавка”. Композитор М. Лисенко. Режисер-постановник і сценарист В. Манзій. Диригент і муз. редактор В. Йориш. Художник І. Курочка-Армашевський. Літ. редактор М. Рильський. Консультант з питань фольклористики та постановник обрядових сцен В. Верховинець.

[8] *Верховинець В.* Теорія українського народного танцю. – К., 1990. – С. 126.

[9] Венгерська гама – умовна назва ладу з двома збільшеними секундами: підвищені IV і VII щаблі (мінорний лад), а також підвищені II і VI

щаблі (двічі гармонічний лад). Венгерський лад, відомий з Х століття н. е., є свідком древніх зв'язків венгерської і слов'янських культур.

[10] Колесса Філарет Михайлович – український фольклорист-музикознавець, композитор, академік Всеукраїнської АН, професор.

[11] *Козицький П.* Украинская народная песня. – М., 1936. – № 8. – С. 23.[12] Сумцов Микола Федорович – український фольклорист, етнограф, літературознавець, член-кор. Петербурзької АН, академік АН УРСР.

[13] *Сумцов М.* Культурные переживания // Киевская старина. – 1883. – Т. 7. – Ноябрь-декабрь. – № 11. – С. 514.

[14] *Сумцов М.* Культурные переживания // Киевская старина. – 1885. – Т. 11. – Март-апрель. – № 3. – С. 417–436. Вибіркові цитати із статті, в котрих йдеться про консерватизм та архаїчність українського весільного обряду.

[15] *Сумцов М.* Культурные переживания // Киевская старина. – 1889. – Т. 27. – Октябрь-декабрь. – С. 281.

[16] *Верховинець В.* Теорія українського народного танцю. – К., 1919.

[17] *Верховинець В.* Весняночка. – Х., 1925. – С. 5.

[18] Фребелівський інститут – вищий жіночий педагогічний навчальний заклад у Києві для підготовки вихователькок дітей дошкільного віку (1908–1920).

[19] Русова Софія Федорівна – українська культурно-громадська діячка, педагог, автор праць з питань мистецтва, автор шкільних підручників та досліджень в галузі педагогіки.

[20] *Верховинець В.* Теорія українського народного танцю. – К., 1919. – С. 11.

[21] *Верховинець В.* Теорія українського народного танцю. – Полтава, 1920.

[22] Тепер – Полтавський державний педагогічний університет ім. В. Короленка.

[23] Погодін Михайло Петрович – російський історик, письменник, публіцист, академік Петербурзької АН, професор. Один з натхненників "москвофілів".

[24] *Дорошенко Д.* Нарис історії України. Критичне бачення теорії М. Погодіна. — Мюнхен, 1966. — С. 64, 65.

[25] Тепер — Івано-Франківська область.

The article is dedicated to unknown pages of ethnographic activity of outstanding cultural worker Vasyl Verkhovynets. Much attention is paid to

НАРОДНІ ПРОМИСЛИ ТА РЕМЕСЛА ПОДІЛЛЯ: ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ КРАЮ XIX–XX ст.

Оксана Ющенко

Становлення історіографії подільських народних ремесел та промислів відбувалося в процесі розвитку краєзнавства загалом й етнографічних досліджень у регіоні, зокрема. "Історія будь-якої науки, — зазначав С. Токарев, — складається з двох частин: 1) історії накопичення фактичних знань у певній галузі та 2) історії розвитку поглядів, тобто історії того, як осмислювалися й узагальнювалися накопичені знання. Те та інше складають дві нерозривні сторони кожної науки, зокрема й етнографії. Стосовно етнографії народних промислів та ремесел, то в реалізації цих двох невід'ємних сторін наукового процесу можна виділити три основні періоди: XIX — початок XX ст., 20-і роки XX ст. та 70-і роки XX ст. — до наших днів. Найбільш плідним у дослідженні означеної проблеми є третій період" [8].

Перші відомості про українські народні ремесла та промисли Поділля є в подорожніх нотатках іноземців XVII—XVIII ст., у працях статистико-краєзнавчого характеру XIX ст. Але спеціальне вивчення предмета розпочалося лише з кінця XIX ст., майже на півтора століття пізніше, ніж у Західній Європі. Вітчизняна наука про народне мистецтво народилася й розвивалася передусім як вивчення археологічних старожитностей, художніх пам'яток минулого.

Специфіка досліджень краю першої половини XIX ст. полягала в тому, що цією справою займалися переважно польські науковці. Така ситуація пояснюється низкою об'єктивних та суб'єктивних чинників: понад 300 років Поділля перебувало в складі Речі Посполитої, до 1831 р. тут панувала як державна польська мова, католицизм, непорушні соціально-економічні позиції шляхти, а також мали місце неодноразові спроби й сподівання поляків повернути знов цю землю до Польщі. Майже у всіх польських публікаціях Поділля розглядалося в контексті історії та культури Речі Посполитої як її невід'ємна частина. Однак, попри все це, значний фактичний матеріал із життя краю, зібраний польськими дослідниками, заслуговує на увагу і є важливим джерелом для вивчення Поділля. Особливо в цьому зв'язку слід відзначити працю польського історика, професора О. Яблоновського, який разом із директором польського головного архіву давніх актів професором С. Павенським упорядкували, проаналізували й опублікували у Варшаві упродовж 1875—1895 років 20-томну збірку документів, матеріалів та нарисів під назвою "Історичні джерела. Польща XVI—XVII ст. Географічний і статистичний огляд" (польською мовою) [1]. Для дослідників гончарних промислів Поділля особливий інтерес становлять том V: "Люстрації королівських земель руських: Волині, Поділля і України першої половини XVII ст." (1877) та том XIX про життя Поділля та Волині XVI ст. (1889), де вміщено важливий, переважно статистичний матеріал про заняття населення краю.

З 40-х років XIX ст. за розпорядженням царського уряду на Поділлі запроваджується практика підготовки історико-статистичних, етнографічних описів населених пунктів губернії, оглядів та звітів. Необхідність такої роботи диктувалася потребою мати більш повні відомості про соціально-економічний стан та культурний рівень краю, який перебував у складі Російської імперії зовсім короткий час і був їй практично маловідомий. Для проведення цієї роботи на Поділлі, як і в інших регіонах держави, при канцелярії губернського правління 1862 р. було створено Державний статистичний комітет, а 1865 р. при єпархіальному управлінні на базі Кам'янець-Подільської духовної семінарії — Подільський єпархіальний історико-статистичний комітет, реорганізований у 1903 р. в Подільське церковне історико-археологічне товариство, яке функ-

ціонувало до 1920 р. Ці установи провадили значну роботу з усебічного вивчення губернії, залучали до обстеження широкі кола науковців, священиків, військовослужбовців, чиновників різних рангів, ентузіастів-краєзнавців тощо, здійснювали активну видавничу діяльність. Губернський статистичний комітет видавав: "Обзоры Подольской губернии" (1871–1873, 1879–1912), "Труды" й "Отчеты" (1862–1918), "Статистические сведения о Подольской губернии". Подільський єпархіальний історико-статистичний комітет друкував "Труды" (вип. I–XII, 1870–1916), а також широко використовував часописи "Подольские епархиальные ведомости", "Подольские губернские ведомости", "Экономическая жизнь Подолии" та ін. [3].

Безумовно, упродовж XIX ст. було зібрано й видано значний фактичний матеріал, який став джерельною базою для становлення й подальшого розвитку поділлєзнавства та не втратив своєї актуальності в наш час. В опублікованих статистичних описах було вперше зроблено спробу показати також стан народних промислів краю. Уже в 1849 р. у "Военно-статистическом обозрении Подольской губернии", підготовленим за розпорядженням Генерального штабу російської армії капітаном Тверитиновим, уперше публікуються зведені відомості про число ремісників у всіх повітах губернії [10].

Новим важливим етапом в історії вивчення Поділля як окремого етнографічного регіону стала відома етнографічно-статистична експедиція, здійснена в 1869–1870 роках під керівництвом П. Чубинського [12]. Це була перша спроба комплексного дослідження різних сторін матеріальної та духовної культури населення Правобережної України, що виконувалося за певною програмою та науковою методикою. Матеріали експедиції, опубліковані Російським географічним товариством у 7-томному виданні, охоплюють значну частину території Поділля та містять записи усної народної творчості, календарні й сімейні обряди, народні вірування та знання, народні юридичні звичаї, а також етнографічно-статистичні описи українського, польського та єврейського населення краю.

Важливу роль у подальшому розгортанні збирацької та дослідницької роботи в Україні, організації українських наукових сил відіграв Південно-Західний відділ Російського географічного товариства (1873–1876). Завдяки публікації й опису етнографічних програм Південно-Західний відділ РГТ одержав значний матеріал, що містить відомості про матеріальну й духовну культуру українців у пореформений період. У зв'язку з припиненням діяльності відділу в 1876 р. значна частина матеріалів, зокрема з Поділля, залишилася не опублікованою і зберігається у відділі рукописів ЦНБ НАН України. Серед них — "Этнографические сведения о жителях западной окраины Подольской губернии", "Географические, историко-археологические, этнографические й статистические сведения о селе Осташковцах Проскуровского уезда Подольской губернии" П. Волошановича та ін. [9].

Упродовж 60–70-х років XIX ст. матеріали з етнографії та фольклору Поділля з'являються на сторінках місцевих періодичних видань і збірників а саме: "Труды Подольского губернского статистического комитета", "Подольские губернские ведомости", "Подольские епархиальные ведомости".

Спроба узагальнити історичні й етнографічні відомості про Поділля, зокрема його територію, заняття населення, окремі аспекти духовної культури народу, була здійснена М. Симашкевичем.

У 80–90-х роках XIX ст. питання етнографії Поділля розглядалися переважно на сторінках вітчизняних і зарубіжних періодичних видань. Головна увага дослідників, як і в попередні періоди, зосереджувалася на вивченні духовної культури народу — його звичаїв, обрядів та вірувань.

Слід зазначити, що матеріальний побут населення Поділля в 80–90-х роках XIX ст. загалом не дістав широкого висвітлення. Короткі

відомості про житло, харчування, одяг і вишивку українського й молдавського населення Поділля знаходимо в роботі К. Мельник, написаній у формі подорожніх нотаток.

Значним кроком уперед у подальшому вивченні Поділля стала публікація "Статических сведений о Подольской губернии за 1862, 1863 й 1864 годы", "Отчетов" і "Трудов Подольского губернского исторического комитета" [13], трьох випусків "Сборника сведений о Подольской губернии" (1880, 1882, 1884), а також 37 книг-щорічників "Обзоров Подольской губернии", в яких подано значний статистичний матеріал і про народні промисли краю. Виклад інформації здійснювався за чітко продуманою схемою, що повторювалася з року в рік.

Першою спробою комплексного обстеження господарської діяльності населення Поділля стала робота, проведена губернською владою в 1871 р. за розпорядженням Центрального статистичного комітету Міністерства внутрішніх справ. У зв'язку з підготовкою до Політехнічної виставки в Москві необхідно було зібрати різнобічні відомості про заняття місцевих жителів за запропонованою комітетом детальною інструкцією. Так, у розділі "Дрібні виробництва і ручна праця" необхідно було описати найбільш поширені ремесла та промисли Поділля, зразки яких слід було подати на виставку.

Було зібрано значний фактичний матеріал по всіх повітах губернії, який друкувався впродовж 1872–1873 років у "Подольских губернских ведомостях", а в 1873 р. був опублікований окремою книгою. На відміну від попередніх публікацій губстаткомітету, "Материалы для изследования Подольской губернии в статистическом й хозяйственном отношениях" містили більш детальні характеристики занять населення, іноді із зазначенням навіть місць поширення промислів та форми їх побутування. Однак слід визнати, що за насиченістю фактичного матеріалу описи повітів були не рівноцінними й часто не відповідали основним пунктам програми-інструкції ЦСК, лише перераховуючи назви поширених кустарних промислів [8].

Значний внесок у збір та систематизацію відомостей про життя краю зробив член-кореспондент Імператорського московського археологічного товариства, член-секретар Подільського губернського статкомітету В. Гульдман, який у 80-х роках XIX – на початку XX ст. опублікував фундаментальні праці "Подольская губерния. Опыт географическо-статистического описання", "Населенные места Подольской губернии", "Поместное землевладение в Подольской губернии: настольно-справочная книжка для землевладельцев и арендаторов", "Памятники старины в Подолии" [1].

Важливу роль у збиранні матеріалів з історії матеріальної культури українського народу та їх систематизації відіграв Російський музей, заснований у Петербурзі в 1895 р. У формуванні етнографічних колекцій з Поділля брали участь спеціалісти з української та слов'янської етнографії – М. Могилянський, О. Прусевич [10, 11], М. Біляшівський, Ф. Волков, І. Зарецький, А. Макаренко [9]. Значна робота із вивчення Подільської губернії була проведена К. Широцьким, який у 1909–1914 роках зібрав колекцію гончарних виробів Вінницького й Кам'янецького повітів, колекцію писанок, предметів одягу Проскурівського, Кам'янецького, Ольгопільського повітів, зразки вишивки, прикраси з бісеру, предмети селянського господарства та ін. Особливу увагу дослідник приділяв збиранню зразків настінних розписів житла. Цінні матеріали, що характеризують культуру й побут молдавського населення Ольгопільського повіту Подільської губернії, були передані до Російського музею А. Висоцьким [9].

Значну цінність для вивчення історії політичного та економічного життя Поділля, його населених пунктів мають роботи історика й археолога, активного діяча Подільського церковного історико-археологічного товариства Ю. Сіцінського. Предметом особливої уваги Ю. Сіцінського стали історія ремісничих об'єднань міст Поділля, а також окремі аспекти цехової обрядовості. Упродовж

1895–1901 роки було опубліковано описи всіх церковних приходів і належних до них населених пунктів, де знайшли висвітлення й основні види господарської діяльності подолян [9, 5].

На початку XX ст. помітно розширюється й тематика етнографічного дослідження регіону. На відміну від попередніх десятиліть, коли основна увага науковців була спрямована на вивчення духовної культури населення краю, під впливом інтенсивних соціально-економічних змін у побуті міста й села, розквіту кустарних промислів з'являється значний інтерес до осмислення виробничої діяльності та народного мистецтва подолян. Вагомий внесок у вивчення матеріальної культури регіону зробили С. Венгрженовський, О. Прусевич, Ю. Сіцінський, К. Широцький та інші поділлєзнавці, а також відомі дослідники української та слов'янської етнографії М. Біляшівський, І. Зарецький, М. Могилянський, чиїми зусиллями було зібрано значну колекцію пам'яток старовини з Поділля для Російського музею в Петербурзі, Київського, Львівського та Волинського історичних музеїв, серед яких вагоме місце посідали й зразки місцевої кераміки. Та найбільш повно матеріальна культура, народні промисли краю були представлені в колекції Кам'янець-Подільського Давньосховища (історичного музею), яка загалом нараховувала в 1909 р. понад 7,6 тис. експонатів. Як бачимо, упродовж XIX – поч. XX ст. було започатковано вивчення кустарних промислів краю, зібрано значний фактичний матеріал, який став цінним джерелом до підготовки й опублікування важливих історико-краєзнавчих досліджень Поділля.

Початок спеціальному вивченню кустарних промислів Подільської губернії був покладений у 1912 р. у зв'язку з підготовкою до участі Губернського земства в Другій всеросійській кустарній виставці в Петрограді (1913) та Третьому всеросійському з'їзді діячів кустарної промисловості [6]. Наявна на той час інформація про стан кустарного виробництва в регіоні була зібрана ще до введення земств у Південно-Західному краї та вичерпувалася обстеженнями Статистичного комітету губернської управи за 1866, 1899, 1903 роки та матеріалами Першого загального перепису населення Російської імперії 1897 р. Відомості, якими володів Комітет, не відображали реальний стан кустарних промислів у всій губернії, були поверховими й застарілими. Значна питома вага кустарного виробництва в економіці регіону, відсутність об'єктивної інформації про їхній стан, підготовка до участі в означених вище заходах і спонукали земство до проведення комплексного обстеження. Цій проблемі була присвячена доповідь Подільської губернської земської управи черговим Земським зборам у 1912 р., які визнали необхідною участь земства в Другій всеросійській кустарній виставці й Третьому всеросійському з'їзді діячів кустарної промисловості. Більше того, збори ухвалили виділити 3250 руб. на вивчення стану кустарного виробництва в губернії.

У 1912 р. Управа розпочала обстеження шляхом анкетного опитування. Були розроблені й розіслані волосним правлінням, сільським старостам і міським управам опитувальні листи. За допомогою анкет мали встановити регіони побутування того чи іншого промислу, кількість дворів і людей, час заняття цим промислом упродовж року та форму збуту кустарних виробів. Усього Управою було розіслано 2243 анкетніх листи, з яких повернулися з відповідями 1900 (84,7 % від усієї кількості) [7, 12].

Результати анкетного обстеження вимагали уточнення й більш глибокого аналізу, що й було зроблено в другому етапі дослідження кустарного виробництва – експедиційного, який розпочався з січня 1913 р. Управа залучила до цієї справи п'ять дослідників, які вже мали значний досвід науково-експедиційної роботи: це були О. Прусевич, В. Свідзінський, Л. Трофімов, П. Штельмах, Г. Александрович [1]. Експедиційному вивченню підлягали 10 найбільш поширених кустарних промислів губернії – гончарний, ткацький, килимового виробництва, народної вишивки, кушнірський, шевський, вичинки шкіри, кам'янотесний, де-

ревообробний та корзиноплетіння. Упродовж 1913—1914 років дослідники зібрали й проаналізували значний фактичний матеріал, склали детальні описи обстежуваних промислів, куди внесли конструктивні пропозиції щодо збереження самобутності та подальшого розвитку цієї важливої галузі традиційно-побутової культури Поділля. Під час експедиції було виявлено значну кількість етнографічних пам'яток, які поповнили фонди Кустарного музею губернського земства.

У результаті обстеження господарських занять населення Поділля, проведеного Подільським губернським земством, у 1916 р. було видано збірник "Кустарные промыслы Подольской губернии" [6], де узагальнено відомості про гончарний і ткацький промисли, килимарство, народну вишивку, шкіряні промисли, каменярство, деревообробні промисли, лозоплетіння.

У 20-х — на початку 30-х років з'являються праці, що засвідчують про подальше розширення аспектів дослідження традиційно-побутової культури [10].

Важливу роль в організації збирацької та дослідницької роботи на Поділлі відігравали наукові установи Всеукраїнської Академії наук, зокрема Кабінет антропології та етнології ім. Хв. Вовка, Комісія для вивчення звичаєвого права в Україні, Комісія для складання історико-географічного словника України, Всеукраїнське етнографічне товариство. На сторінках періодичних видань цих наукових осередків опубліковані дослідження звичаєвого права населення Поділля, громадських форм організації життя, матеріали, що стосуються джерел історико-етнографічного вивчення Поділля, а також статті про окремі аспекти матеріальної культури й господарської діяльності подолян, зокрема, про розвиток народних промислів на Поділлі та їх локальні особливості й типи освітлення житлових приміщень.

У вивченні етнографії Поділля брали участь радянські дослідники української культури, що працювали за межами України. Значну збирацьку роботу в західних, східних і південних районах Поділля виконала в 1924—1925 роках експедиція Російського музею в складі Б. Крижановського, А. Зарембського, М. Фріде, А. Колаковської, Є. Даніні та А. Дуйсбург. Значну цінність становлять зібрані ними повні комплекти одягу, предмети побуту, пристрої для освітлення житла, зразки вишивки й тканин, колекції писанок, кальки настінних розписів. Учасники експедиції не тільки сприяли поповненню фондів музею, а й зробили значну кількість фотографій, замальовок, зібрали фактичний матеріал, який дав можливість підготувати низку цікавих робіт про народне мистецтво й художні промисли Поділля [14].

Особливу роль у вивченні народної архітектури та мистецтва, історико-культурних пам'яток Поділля відіграла Кам'янець-Подільська художньо-промислова школа під керівництвом В. Гагенмейстера. Викладачі та учні школи здійснювали експедиційну роботу по збиранню етнографічних матеріалів, зразків народного мистецтва. Дослідження охоплювали гончарство, вишивку, настінні та інші розписи, паперові прикраси, народний одяг, сільське будівництво. Значну етнографічну цінність становлять видані Кам'янець-Подільською художньо-промисловою школою роботи В. Гагенмейстера "Стінні розписи на Кам'янеччині" (1927), "Гутне скло Поділля" (1929), "Настінні паперові прикраси Кам'янеччини" (1930), альбоми, присвячені народному одягу, вишивці, гончарству та ін. [1].

У післявоєнний період етнографічне вивчення Поділля було спрямоване на всебічне дослідження різних аспектів традиційно-побутової культури, усної народної творчості та народного мистецтва, започатковане в попередні роки. Зростає інтерес до розробки питань етнічної географії Поділля, зокрема території та заселення цього регіону в різні історичні періоди.

Літературу 40—60-х років XX ст., що більшою або меншою мірою досліджувала українські, зокрема подільські, народні промисли, можна поділити на кілька груп: 1) методично-технологічну, яка містила рекомендації щодо організації виробництва продукції; 2) популярно-пропагандистську,

що ілюструвала "небувале піднесення й розквіт народного мистецтва під керівництвом більшовицької партії"; 3) історико-мистецтвознавчу, присвячену дослідженню історії українського декоративно-прикладного мистецтва, особливо його радянського періоду; 4) спеціальну, що розглядала становлення й розвиток українських народних промислів, окремих їх осередків та діяльність відомих майстрів. Для переважної більшості праць, особливо другої групи, характерний ортодоксальний підхід до висвітлення народної художньої культури, обмеженість джерельної бази, яку становили, переважно, матеріали різноманітних виставок, декад, інших масових заходів, слабкість історико-географічних, мистецтвознавчих та відсутність конкретно-статистичних характеристик промислів, констатація та описовість викладу [9].

У зв'язку з підготовкою "Регіонального історико-етнографічного атласу України, Білорусії та Молдавії", а також створенням на Україні музеїв просто неба в останні десятиліття була проведена значна робота щодо вивчення основних компонентів матеріальної культури Поділля як одного з історико-етнографічних регіонів України [9].

Дослідженню землеробських знарядь Поділля, їх конструктивних особливостей і модифікації залежно від соціально-економічних і природно-географічних умов регіону відведено значне місце в колективній монографії "Народна землеробська техніка українців", у статтях В. Горленка [4].

Значну увагу приділяють в останні роки етнографічному вивченню одягу українців Поділля. У результаті багаторічних польових досліджень етнографами введено в науковий обіг нові фактичні дані, показано особливості краю, декоративно-художнього оформлення та локальні різновиди подільського комплексу, його спільні й відмінні риси в порівнянні з народним одягом інших етнографічних регіонів України та слов'янських народів.

Неабиякий інтерес становить дослідження взаємозв'язків у побутовій культурі українців Поділля та інших народів, що населяють цю територію. Особливості матеріальної та духовної культури поляків Поділля, що склалися на кінець XIX – початок XX ст., знайшли відображення в дослідженнях В. Борисенко [2].

Для етнографічного вивчення Поділля важливе значення мають етнографічні колекції, що зберігаються в Російському державному етнографічному музеї (Санкт-Петербург), музеях народної архітектури та побуту в Києві та Львові, Державному музеї українського народного декоративного мистецтва України (Київ), Музеї етнографії та художнього промислу України (Львів), Національному музеї у Львові, Державному історичному музеї України (Київ); Львівському історичному музеї. Цінні пам'ятки матеріальної культури зібрані у Вінницькому, Тернопільському, Хмельницькому обласних краєзнавчих музеях, ДІКЗ "Меджибіж" м. Меджибожа, Кам'янець-Подільському історичному музеї-заповіднику, у новостворених музеях у Дунаєвецькому, Славутському, Шепетівському, Городоцькому (Хмельниччина), Тульчинському, Барському (Вінниччина), Борщівському, Заліщицькому, Бучацькому, Бережанському, Чортківському, Кременецькому (Тернопільщина), Острозькому (Рівненщина) державних історико-культурних заповідниках та інших районних краєзнавчих музеях. Деякі краєзнавчі музеї здійснюють видання наукових збірників, у яких належно представлені статті й матеріали з народознавчої тематики. Прикладом можуть служити наукові збірники Кам'янець-Подільського державного історичного музею-заповідника "Музей і Поділля" (1992), "Проблеми етнографії, фольклору і соціальної географії Поділля" (1992), Вінницького обласного краєзнавчого музею "Подільська старовина" (1993 і 1998) та ін.

Певне значення для активізації етнографічних досліджень Поділля та їх координації мають історико-краєзнавчі конференції, що організовуються Хмельницьким обласним

історико-краєзнавчим товариством спільно з Кам'янець-Подільським педагогічним університетом, Вінницьким педагогічним університетом, історико-краєзнавчими товариствами інших подільських областей. На конференціях порушуються питання, пов'язані з вивченням історичної географії, історії, археології, етнографії, фольклору та лінгвістики Поділля. Питання етнічної історії, матеріальної та духовної культури, міжетнічних зв'язків населення Поділля, сучасних етнокультурних процесів, що відбуваються в цьому регіоні, знайшли висвітлення на конференції "Проблеми етнографії Поділля", що відбулася в Кам'янці-Подільському в 1986, Подільській історико-краєзнавчій конференції (Кам'янець-Подільський, 1990), науково-практичній конференції до 500-річчя М. Хмельницького "Культура Поділля: історія і сучасність" (1993), IX Подільській історико-краєзнавчій конференції, що відбулася в Кам'янець-Подільському педагогічному університеті (1995), Всеукраїнській науковій історико-краєзнавчій конференції "Хмельниччина: роки становлення і поступу (1937–1997)" (Хмельницький, 1997), історико-краєзнавчій конференції "Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія і сучасність" – (Кам'янець-Подільський, 2002) та ін.

Отже, стосовно Поділля, як одного з історико-етнографічних регіонів України зібрано й опубліковано значний фактичний матеріал, обґрунтовано чимало узагальнень та спостережень.

Сучасні дослідники провадять значну роботу з вивчення своєрідних локальних особливостей побуту, матеріальної та духовної культури, етнокультурних процесів та міжетнічних зв'язків населення Поділля.

1. *Баженов Л.* Поділля у працях дослідників і краєзнавців XIX–XX ст. – Кам'янець-Подільський, 1993. – С. 18–19.
2. *Борисенко В.* Деякі особливості народного вбрання поляків Поділля // НТЕ. – 1973. – № 2. – С. 55–59.
3. *Вінюкова В.* Подільський історико-статистичний комітет // Проблеми етнографії, фольклору і соціальної географії Поділля: Науковий збірник. – Кам'янець-Подільський, 1992. – С. 15–78.
4. *Горленко В.* Етнографічна експедиція на Поділля // НТЕ. – 1967. – № 1. – С. 96–98.
5. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: очерки по этнографии края под. ред. Иванова В. И. – Х., 1898. – Т. І. – С. 450.
6. Кустарные промыслы Подольской губернии. – К., 1916.
7. *Матейко К.* Народна кераміка західних областей Української РСР. – К., 1978.
8. *Мельничук Л.* Гончарство Вінниччини: минуле і сьогодення // Народне мистецтво. – 2002. – № 3/4. – С. 170–171.
9. Поділля: історико-етнографічне дослідження / Під ред. Пономарьова О. – К., 1994.
10. *Прусевич А.* Гончарный промисел в Подольской губернии // Кустарные промыслы Подольской губернии. – К., 1916. – С. 9–120.
11. *Прусевич А.* Народнеє вишивание в Подольской губернии // Кустарные промыслы в Подольской губернии. – К., 1916. – С. 300.
12. *Рибак І.* Народні промисли Зінькова та навколишніх сіл: виникнення та еволюція // Духовні витоки Поділля: творці історії краю. – Хмельницький, 1994. – 4.1. – С. 96–104.
13. *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической зкспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Географическим обществом. – С.Пб., 1877. – Т. 7. – С. 250.
14. *Шульгіна Л.* Гончарство на Поділлі // Матеріали до етнології. – К., 1929. –Т. 2. – С. 111–200.

It is possible to select three basic periods in research of folk trades and handicrafts of Podillya: 19th – the beginning of 20th centuries, 1920s – 1960s, and 1970s up to now. The first period is characterized by ponderable contribution of the foreign and Russian researchers to the development of поділлєзнавство, the second – by the development and becoming of Ukrainian ethnologic science. The third period is most fruitful in the research of the noted problem.

ТРАДИЦІЙНО-ПОБУТОВА КУЛЬТУРА ГАЛИЦЬКОЇ ДРІБНОЇ ШЛЯХТИ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ. У ТВОРЧОСТІ АНДРІЯ ЧАЙКОВСЬКОГО

Олександр ВАСЯНОВИЧ

Традиційно-побутова культура є одним з основних складників процесу розвитку нації і виконує важливі суспільні функції. Певні культурні особливості сприяють ідентифікації людської спільноти за етнічною чи соціальною ознаками, впливають на рівень збереження їхньої самобутності та внутрішньої консолідації. Завдяки окремим елементам культури та побуту як окремий соціальний прошарок у різних регіонах України вирізнялася дрібна (ходачкова, малоземельна, дрібнопомісна, околична) шляхта.

Ще в XIX ст. на окремі аспекти матеріальної та духовної культури дрібної галицької шляхти звертали увагу українські дослідники: Я. Головацький, І. Франко[1]. У XX ст. означена проблематика перебувала в статусі малодослідженої, оскільки торкалася особливостей побутування панівної соціальної групи. Лише в останні роки з'явилася низка публікацій, які більше з історичного, а подекуди й етнографічного погляду розкривають деякі питання, пов'язані з традиційно-побутовою культурою галицької дрібної шляхти[2]. Тож через відсутність етнографічних матеріалів можна звернутися і до літературних творів, зокрема спадщини Андрія Чайковського.

Андрій Якович Чайковський народився 15 травня 1857 р. у м. Самборі на Львівщині в родині дрібного урядового чиновника, який походив зі старовинного шляхетського роду. Майбутній письменник змалку був обізнаний з життям та побутом галицької дрібної шляхти. Після навчання на філософському факультеті Львівського університету він працював адвокатом у Львові, Бережанах. По завершенні Першої світової війни оселився в Коломиї, де прожив до самої смерті — 2 червня 1935 р.

А. Чайковський швидко отримав славу загальноукраїнського письменника. Інтелігенції Східної України він був відомий уже в 90-х роках XX ст. з галицьких періодичних видань, які потрапляли до Києва, Чернігова, Одеси. Широку популярність принесли письменнику твори з життя дрібної шляхти. С. Єфремов зазначав, що цей письменник "вибрав собі спеціальністю життя так званої «ходачкової шляхти», ... тієї верстви, що од звичайного селянства одріжняється тільки шляхетною пихою та бундючністю", наголошуючи, що його твори "дають багато цікавих спостережень з того тісненького, маловідомого світу, який являє собою дрібна сільська шляхта" [3]. Уже перші твори А. Чайковського з означеної тематики викликали схвальні відгуки та серйозні розмови з боку Івана Франка про шляхи розвитку письменницького таланту[4]. Заохочений до праці увагою відомого українського письменника, підтриманий похвалою і порадами, А. Чайковський значну кількість своїх творів присвятив висвітленню взаємостосунків у середовищі дрібношляхетської верстви західноукраїнського регіону. Зокрема, йому належать такі твори, які містять чимало етнографічних матеріалів сучасного йому періоду [5]. У цих повістях висвітлюються питання етносоціального, історичного й культурно-побутового характеру. Якщо сюжети повістей "Олюнька" та "Малолітний" хронологічно пов'язані з другою половиною XIX ст., то повість "У чужому гнізді" змальовує життя ходачкової шляхти ще за панщини та перших років після її скасування. У першому випадку автор описав події, свідком яких він був сам, у другому ж — звертався до розповідей інших, писемних матеріалів та власної фантазії.

Культура та побут дрібношляхетської верстви і досі залишається маловивченим явищем, тому головне завдання на сьогодні ми вбачаємо в зосередженні уваги на висвітленні у творах А. Чайковського особливостей побутування

окремих чинників традиційної матеріальної та духовної культури в українському середовищі XIX — початку XX ст.

Взявши під свою владу Галицьку Русь, польські феодали поставили перед собою мету створити тут свою надійну опору, якою мала стати шляхта. Тому польський уряд привілеями зобов'язував шляхтичів постійно перебувати на своїх місцях для охорони державних володінь. Більшість цієї шляхти належала до категорії збіднілої безземельної або малоземельної. Внаслідок розподілу землі між синами до XIX ст. вона стала ще біднішою. Слід зазначити, що тутешнє боярство, яке з середини XIV ст. опинилося під владою Польщі, отримало шляхетство навіть раніше, ніж бояри підлитовських земель України. При цьому, якщо багаті аристократи з-поміж русинів (українців) сполонізувалися ще до Хмельниччини [6], то дрібна шляхта залишалася, в усякому разі мовно та етнокультурно, українською завжди.

Прикарпатська дрібна шляхта проживала компактно групами в багатьох селах, складаючи її велику, а подекуди й переважну частину в сучасній Самбірщині, Старосамбірщині, Турківщині, Дрогобиччині, Сколівщині, далі — у східних районах Прикарпаття, території нинішньої Івано-Франківської обл. аж за Коломию. На теренах Галичини до XX ст. існували (й існують досі) окремі шляхетські села, деякі з них перераховує А. Чайковський: Чайковичі, Білина Велика, Лука, Ортиничі, Гординя, Кульчиці, Городище, Сілець, Бережниця, Бачина, Топільниця, Явора, Комарники, Ільник, Крушельниця, Корчин [7]. Жителі шляхетських сіл унаслідок кращого економічного та соціально-політичного становища збагатили свій побут такими характерними рисами, які були властивими лише цій шляхті і відмінними від селянських.

На деяких територіях із міцними шляхетськими традиціями навіть офіційно створювалися дві громади — шляхетська, яка обирала собі префекта з асесорами; хлопська (мужицька, селянська, рустикальна) — обирала війта з присяжними. Це засвідчують і назви населених пунктів: Корчин Шляхетський і Корчин Рустикальний, Крушельниця Шляхетна і Крушельниця Рустикальна, Терло Шляхетське і Терло Рустикальне, Топільниця Шляхетська і Топільниця Рустикальна. Описуючи життя с. Пишнівці, Андрій Чайковський наголошував на існуванні в селі двох громад, які жили нарізно. Навіть у спільній церкві шляхтичі й хлопи групувалися окремо: існували осібно шляхетські і селянські церковні братства, були чітко визначені місця в церкві для шляхти і хлопів. У школі, де спільно навчалися шляхтичі та селяни, існував певний поділ: школярі різних соціальних груп не товаришували між собою, не хотіли сидіти разом на лавках і так само, як і їхні батьки, кепкували одне з одного [8]. Інколи хлопи прозивали шляхтичів "макогонами" тому, що колись ті носили свої дипломи або "легітимації шляхетські" у бляшанках, подібних до макогонів. Шляхтичі ж, щоб підкреслити низьке походження селян, прозивали їх "мургами з чорним піднебінням" [9]. До того ж, шляхтичі мали окрему кімнату в корчмі для спільних зібрань, де були столи, застелені кліровими скатертинами, не було звичайних корчемних лав на вбитих у землю ковбицях, а лише дерев'яні ясеневі крісла [10].

Здавна проживаючи в сільській місцевості, дрібна шляхта, як і решта селян, займалася землеробством та скотарством. Відмінність між ними полягала в тому, що й до скасування кріпацтва в Австро-Угорській імперії в 1848 р. ця шляхта працювала на власній землі і не відробляла панщину. Добре шляхетське господарство могло мати двадцять моргів землі з будинками та інвентарем [11]. Досить заможна родина Лукашів мала "пару коней, пару волів, дві корови і чотири штуки молодняка" [12]. Ще більше майна перераховує А. Чайковський у господарстві Михася Стефаніва: "80 моргів доброго пшеничного ґрунту, 20 моргів сіножаті, 25 штук рогатої худоби і 16 коней" [13]. Загалом, як свідчать етнографічні матеріали, до

земельної власності галицької дрібної шляхти відносилося орне поле, пасовище, полонина та ліс. У с. Верхнє Гусине Турківського повіту шляхтичі мали окреме пасовище і полонини, куди селяни не мали права гонити на випас свою худобу [14]. Проте у власному господарстві шляхтичі, працюючи нарівні з наймитами, могли мастити та білити хату, поратися коло корів, копати в городі[15].

У зведенні житла дрібна шляхта практично нічим не відрізнялася від звичайних селян, маючи, як і скрізь по Україні, однокімнатні або двокімнатні хати із сіньми і коморою, критими соломою або ґонтою. Траплялися лише деякі відмінності в їхньому житлобудуванні. Один із документів презентує шляхетське житло середини XIX ст. Із сіней ліворуч можна було увійти до *пекарні*, а звідтіля — до *алькира* і комірчини. По другій стороні була кімната із дерев'яним помостом для гостей і знову просторий алькир. До хати заходили через ґанок, до половини закритий на ясеневих шестигранних стовпах. Хата була крита соломою, а над нею пишався високий, вибілений димар. Вікна на два крила були гарно оковані. Шляхетська хата відрізнялася від селянської тим, що мала спереду ґанок та більші вікна, і димар [16].

Типовим був інтер'єр шляхетського помешкання. Тут, як і по всій Україні, приміщення поділялось на вогнище, місце для споживання їжі та місце для спання: з одного боку вхідних дверей розміщувалася велика піч, за нею в найтеплішій частині — ліжко; з другого боку від дверей — мисник, по діагоналі від печі на покуті — стіл, а над ним — ікони. Серед хатніх меблів А. Чайковський називає велике ліжко, стіл, лавки, кілька крісел. Для освітлення приміщення використовували сухі скіпки, які палили при печі, від чого в хаті було і світло, і тепло [17]. Обидві житлові кімнати обігрівала одна піч, поставлена з дністрових камінчиків. У пекарні стояла велика глиняна піч з припічком і запічком, де могла зручно спати одна людина [18].

Жителі шляхетських сіл будівництво проводили без плану. Кожен на своїй ділянці землі облаштовував господарство на свій розсуд, але завжди враховував рельєф, природні умови. Зазвичай, двір був великим, зі значною кількістю господарських будівель, необхідних для повноцінного господарювання: *шпихлір*, стодола, комора. Описуючи просторе обійстя заможного шляхтича, А. Чайковський зазначає, що навпроти хати встановлювали високого журавля при криниці, біля якої лежав довгий жолоб для напування худоби. Також навпроти хати було розміщено високу стайню, поділену на декілька частин: для коней, рогатої худоби та *безрог* (свиней. — *О. В.*). В окремій частині були: засік на сіно і тік, гладко убитий на січкарню, і обрік. Перпендикулярно до стайні стояла велика стодола з трьома засіками і двома токами. Навпроти стодоли стояли два великих обороги на грубих дубових стовпах [19]. У коморі, крім зимової одежі, можна було зберігати різноманітне добро: борошно, крупу, квасолю, горох, боби, масло і сир, сметану і солонину [20]. Біля хати — садок, пасіка. Садиба була досить ошатною: огороджена високим плотом, хату вибілено зверху і всередині, вікна і двері обведено смугою сивої глини. Ворота і хвіртки виплетені з верболозу. Досить часто шляхтянки виділяли частину подвір'я перед вікнами і висаджували там багато квітів [21].

Перебуваючи в однакових соціально-економічних умовах, дрібна шляхта споживала практично таку ж їжу, що й селянство: борщ, пшоняну кашу, присмажену на маслі картоплю, вареники, молоко, сметану, солонину. Незначні відмінності були пов'язані з рівнем заможності господарів. Коли шляхтич Тучко приїхав на знайомство до Тачинських, то господиня спочатку частувала його кавою, а "потім понаставляла на столі всячини: білого хліба, масла, меду в кришках". Господарі хотіли показати, що "вони не які-небудь шляхетки, а люди заможні, богатирі, і всього у них з достатком" [22]. Проте навіть на свята "по шляхетському звичаю їли всі з одної великої миски дерев'яними ложками" [23].

Інколи А. Чайковський подає докладний опис приготування страв. Зокрема, пропонуємо один такий приклад: необхідно накришити зеленої цибулі, перем'яти із сиром, посолити і залити сметаною [24].

У святкові дні на столі в шляхти з'являлася ковбаса, капуста із солониною, пироги, голубці тощо. Під час частування горілкою шляхтичі користувалися одною на всіх чаркою. Проте випадків, щоб хтось вимив чарку чи склянку після свого попередника, не було, бо це вважалося образою шляхетської гідності [25]. У кінці XIX ст. святкова трапеза, зазвичай, завершувалася чаюванням. Для цього господиня заносила до хати горщик кип'яченої води, ставила склянки, цукор, і всі запивали *окропок*, тобто гарячу воду з *гараком* (ромом. — *О. В.*) [26].

Спосіб господарювання, будівництво житла, споживання їжі не вирізняли представників дрібношляхетської верстви серед сільських жителів. Значно більші відмінності можна простежити в стилі одягу, який формувався під впливом різноманітних історико-географічних та соціально-економічних чинників. І. Франко зазначав, що досить часто шляхта не відрізнялася від "простого люду" й одягом, але інколи, особливо в багатих селах, старалася вирізнитися [27].

На побутовому рівні культури, особливо в одязі, у досліджуваного прошарку населення яскраво проявилися елементи міщанства. "Дрібна сільська шляхта, яка заселяє у Східній Галичині цілі села, — писав Я. Головацький, — має одяг дещо схожий на міщанський, але з причини бідності має задовольнятися власноруч виробленими матеріалами" [28]. Збираючись у гості, шляхтянка вдягалася по-міщанськи: покривала голову шовковим *чипчиком*, прикріпляла золоту брошку до грудей, а на руки — золоті браслети [29].

У XIX — на початку XX ст. тканину для виготовлення одягу шляхтичі виготовляли власноруч із лляного, конопляного та вовняного прядива на саморобних ткацьких верстатах. Із розвитком капіталістичних відносин з'явилося багато дешевої тканини, що призвело до поступового занепаду домашнього ткацтва. У шляхетському вбранні дедалі більше речей почали виготовляти з купованих фабричних матеріалів, які практично по всій Україні називали крамом. У крамницях купували сиве сукно для виготовлення чоловічого одягу, шкіру для чобіт, головні убори.

Чайковський фрагментарно описує вбрання шляхти. Чоловіки одягалися "... в сиву сукняну густо зібрану позаду *капоту-чумарку*, штани, *камізолю*, шляхетський кашкет, пасові чоботи". Головним компонентом чоловічого поясного одягу в XIX—XX ст. були штани. Серед шляхетського населення досить рано ввійшли в побут суконні штани міського покрою до паска. У деяких селах Тернопільщини була поширена приповідка: "Шляхтич різниться від хлопа тим, що носить полотняні штани на паску, а хлоп на очкурі" [30]. Інколи шляхтичі переймали польську моду в одязі, одягаючи чумарку з петлями, довгу камізолю, на зразок жупана, шовковий пояс, конфедератку із чотирма рогами [31], що викликало глузування з боку навколишнього селянства. Жіноче вбрання складалося з шовкової строкатої спідниці, *кафтаника*, *кацабайки*, спеціального чепчика. Із прикрас згадують "золоті ковтки, велика золота брошка з коралом під шию, кільканадцять низок великих коралів".

Характерними компонентами жіночого та чоловічого строїв були головні убори, що включали також і зачіску. Жінки гладко зачісували волосся, а косу обв'язували на міщанський лад ззаду голови колом. Йдучи до церкви, або при якім більшім святі, голову покривали великими хустками так, що вони зсувалися нижче плечей і затримувалися лиш на раменах [32]. У с. Витвиця Долинського р-ну Івано-Франківської обл. селянки та шляхтянки різнилися головними уборами: перші носили на голові *рантухи* (намітки. — *О. В.*), а другі — хустки. Одного разу жінки вчинили таку бійку біля церкви, що рантухи і хустки лежали в болоті, бо одна із селянок пов'язала голову хусткою [33].

Загалом верхній одяг українців можна розділити на осінньо-весняний та зимовий, останній не мав значних відмінностей для різних статево-вікових груп. Так, в Галичині чоловіки й жінки шляхетського походження вдягали жупан, капоту, опанчу, керею, бекешку, кафтан, чумарку. У шляхтичів с. Березів Вижній Косівського р-ну Івано-Франківської області бекешку, тобто плащ, виготовляли з купованого сукна синього кольору, краї якого обшивали сірим смушком, що робило бекешку схожою на козацький жупан [34]. Узимку жінки-шляхтянки вдягалися в кожухи з широким лисячим коміром. Інколи такі кожухи називали *хутром*. Кафтаники бували зимові на ваті та літні без утеплення [35]. Шляхта оздоблювала верхній одяг переважно чорним шнурком та чорною вишивкою, а не червоною чи зеленою, "бо то по-мужицьки" [36].

В українському традиційному костюмі безпосередньо на сорочку вдягали нагрудний одяг, який прикривав верхню частину тіла. У деяких селах Галичини безрукавки, які свідчили про приналежність до шляхетського стану, називали по-різному: *кептар*, *горсет*, *камізелька*. На Львівщині у XIX ст. шляхтич носив суконну чорну камізельку з двома рядами ґудзиків, що застібалися "під саму шию", бо "без неї він не шляхтич, а хлоп панщизняний" [37].

Шляхетське вбрання було подібним одягу сільського населення XIX — початку XX ст., хоча й мало певні міщанські елементи. Представники дрібношляхетської верстви намагалися виділитися бодай незначними особливостями в одязі.

Дрібна шляхта не мала суттєвих відмінностей у духовній культурі: подібними до селянських були родильні, весільні та поховальні звичаї, календарні обряди. Лише окремі факти вказують на відмінності між цими соціальними групами. Так, у повісті "У чужому гнізді" автор докладно описує святвечірні звичаї в панському маєтку та вдома в самої шляхти, які не різняться з селянськими: розстелено сіно на столі під скатертиною та по долівці, встановлено снопик вівса на покуті, приготовлено за шляхетським звичаєм дев'ять страв: *пшеницю* (кутя. — *О. В.*), борщ з *ушками*, картопляні вареники з грибною підливою, рибу, голубці тощо; після вечері всі співають колядок [38].

Проте існував чітко сформований "синдром" шляхетства щодо шлюбно-сімейних відносин. Вважаючи себе вищими за селян, представники шляхти намагалися зберегти свою кастову замкнутість, укладаючи шлюби тільки між особами своєї соціальної групи. Коли трапилося, що шляхтянка вийшла заміж за хлопа, то вона вже не могла показуватися на вулицю, мала зректися шляхтянського одягу, бо його могли порвати прямо на ній на шматки. Так само здерли б одяг і зі шляхтича, який взяв би собі за дружину селянку [39]. Випадки несхвального ставлення старших людей — вихідців з колишньої шляхти — до одруження їхніх нащадків із "мужиками" зафіксовані В. Балушком у Фастівському р-ні на Київщині навіть стосовно другої половини XX ст. [40]

А. Чайковський писав, що "шляхетське весілля мало тривати від суботи до суботи — з друщинами, свацинами, переносинами, приданами так, як у славної шляхти з діда-прадіда водилося". Якщо в повісті "Малолітній" автор лише в загальних словах описує шляхетське весілля, то в "У чужому гнізді" подає більш докладний його опис. На такі урочистості запрошували багато гостей, і насамперед — чільну заможну шляхту навіть із сусідніх сіл. Зокрема зазначено, що в п'ятницю молодята їздили за благословення: наречений із дружбою — на гарних конях, а наречена — на бричці. Зайшовши до хати і привітавшись, потрібно було кожному, хто був у хаті, незалежно від віку, впасти до ніг і просити благословенства. Підвівшись, належало старшого поцілувати в руку, а молодшого — у обличчя, незалежно від статі. Від хати до хати під'їжджали на конях, навіть якщо це було через дорогу. Готуючись до весілля, різали кабанів на ковбаси і вудженину, привозили пиво, вино, мед, робили різні запіканки з медом і овочами. На весіллі вигравала музика, замовлена на цілий тиждень у німецькій колонії. По дорозі до церкви молодого

вели під боки дружки, а молоду — дружби, далі йшли старости, старостини, інший народ. На вінчанні, наречений старався підібрати свою капоту, щоб наречена не наступила на неї, бо тоді усе життя верховодила б ним. Молоді шляхтичі-*кавалєри* стріляли під церквою з пістолів *на віват*. Три дні забавлялася шляхта у дворі молодої, їла й пила, поки не наступали *придани* — перевезення молодої до дому молодого. Наречена зазвичай мала велике придане, до якого могли входити нива, корови, коні, плуг, борона, віз, візок та інше майно [41].

У похоронних традиціях, можна помітити відсутність певних шляхетських особливостей. Як і в селян, тут так само по смерті привили парастас, односельчани приходили прощатися з небіжчиком, тіло якого клали у встановлену на столі домовину, вистелену *гиблівками* (стружками. — *О. В.*). Після "посліднього целованія", тобто прощання родичів із померлим. Виносили домовину з хати, тричі вдаряли об поріг, клали на віз і в супроводі церковної процесії з хрестом і хоругвами рушали до церкви, а потім — на цвинтар [42]. Із творів А. Чайковського можна дізнатися про вигляд сільського кладовища, яке було розміщене далеко від села. Воно було обсаджене деревами по периметру, посередині — один великий дубовий хрест, а далі — менші хрести [43]. Подає автор і народні традиції поховання самовбивців, відмічаючи відсутність при цьому священика та хреста. Закопували тіло під плотом у самому кутку, де зазвичай ховали усіх самогубців [44].

У повсякденній мові шляхта використовувала польські слова в дещо зміненому вигляді, вживала українські імена на польський манер з обов'язковим звертанням "пане": "*панє Янє*", "*панє Пєтшє*", "*панє Єнджєю*", "*панє префекцє*", "*панє добродзєю*", "*панове браця*" тощо. Проте мова, якою користувалася шляхта, була наповнена українськими приказками, зворотами — "Сказала Феся, що обійдеся", "Коли хліб та вода, то не буде голода", "Панська ласка на бистрім коні їздить" [45] тощо. Загалом шляхта радо вчилася польських молитов, однак міцно трималася церкви, вважаючи костел за панську інституцію [46].

Перелік улюблених танців шляхти не викликає сумніву, що вони українські: *вертак*, *коломийки*, *козак*, *шталір*, *лінкос*, *полька телепанка*; також підкреслено, що їм не подобається танцювати *мазура* [47]. Дрібна шляхта мала свої форми дозвілля, які були подібними до українських вечорниць, на які молодь, незалежно від матеріального стану, сходилася до однієї хати де жартували, співали, відгадували загадки, розповідали казки. Інколи парубки й дівчата могли забавлятися в "Талярка", "Пташка", "Панаса" тощо [48].

Отже, попри деякі особливості, у звичаєво-обрядових традиціях дрібної шляхти виразно простежуютьсяукраїнськаосноваіприналежність до східного християнського обряду.

Творчість А. Чайковського дає можливість простежити етнографічні особливості галицької дрібної шляхти XIX — початку XX ст. Під впливом різних обставин і завдяки певним елементам побуту представники дрібношляхетської верстви вирізнялися як осібний соціальний прошарок, навіть не зважаючи на відсутність будь-якого впливу на політичне життя в Австро-Угорській імперії. Їхня відмінність від інших жителів виявлялася в окремих деталях при зведенні житла, виготовленні одягу, у громадській діяльності та родинних відносинах.

[1] *Головацкий Я.* О костюмах или народном убранстве Руссинов или Русских в Галичине и Северо-Восточной Венгрии. – СПб., 1868; *Франко І.* Знадоби до вивчення мови і етнографії українського народу // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – К., 1980. – Т. 26. – С. 180–186.
[2] *Балушок В.* Українська шляхта між польським та українським етносами // НТЕ. – 2007. – № 6. – С. 11–25; *Кирчів Р.* Цикл шляхетських повістей Андрія Чайковського // *Чайковський А.* Зібрання творів у 8 томах. – Л., 1994. – Т. 5. – С. 5–25; *Сливка Л.* Культура та побут дрібної шляхти в Галичині (кінець XVIII – початок XX ст.) // Галичина. – 2004. – № 10. – С. 235–241.
[3] *Єфремов С.* Історія українського письменства. – К., 1917. – С. 379.

[4] *Франко І.* Конкурс “Зорі” // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – К., 1981. – Т. 29. – С. 470–474; *Франко І.* З останніх десятиліть ХІХ в. // *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – К., 1984. – Т. 41. – С. 474–529.
[5] *Чайковский А.* В чужом гнезде: Повесть в двох частях з житя ходачковой шляхты. – К., 1896; *Чайковський А.* Олюнька: Оповіданє з житя ходачкової шляхти. – Л., 1918; *Чайковський А.* Малолітний: Повість з життя малоземельної шляхти. – Станиславів; – К., 1920.
[6] *Балушок В.* Українська шляхта... – С. 21, 22.
[7] *Чайковський А.* Сагайдачний: Іст. роман у 3 кн. / Упор., авт. післямови та приміт. В. Яременко. – К., 1989. – С. 7.
[8] *Чайковський А.* Олюнька. – Л., 1966. – С. 78.
[9] Там само. – С. 79.
[10] *Чайковський А.* Малолітний. – С. 5.
[11] Там само. – С. 17.
[12] *Чайковський А.* Олюнька. – Л., 1966. – С. 87.
[13] *Чайковський А.* У чужому гнізді: Повісті з ХІХ ст. // *Чайковський А.* Зібрання творів... – Т. 5. – С. 208.
[14] *Сливка Л.* Культура та побут... – С. 235
[15] *Чайковський А.* Малолітний. – С. 74.
[16] *Чайковський А.* У чужому гнізді. – С. 78, 79, 302.
[17] *Чайковський А.* Малолітний. – С. 55, 70, 72.
[18] *Чайковський А.* У чужому гнізді. – С. 78.
[19] Там само. – С. 79.
[20] *Чайковський А.* Олюнька. – Л., 1966. – С. 87.
[21] *Чайковський А.* Малолітний. – С. 32, 74.
[22] Там само. – С. 23.
[23] *Чайковський А.* У чужому гнізді. – С. 120.
[24] *Чайковський А.* Олюнька. – Л., 1966. – С. 93.
[25] Там само.
[26] Там само. – С. 177, 178.
[27] *Франко І.* Знадоби до вивчення мови... – С. 180, 181.
[28] *Головацкий Я.* О костюмах или народном убранстве... – С. 23.
[29] *Чайковський А.* Малолітний. – С. 22.
[30] *Сливка Л.* Культура та побут... – С. 237.
[31] *Чайковський А.* Малолітний. – С. 14.
[32] *Чайковський А.* Олюнька. – Л., 1966. – С. 78.
[33] Історія Витвиці в документах і спогадах. – Б. м., 1992. – С. 47.
[34] *Домашевський М.* Історія Гуцульщини. – Чикаго; – Л., 1995. – Т. 1. – С. 383.
[35] *Чайковський А.* Олюнька. – Л., 1966. – С. 166, 200.
[36] *Головацкий Я.* О костюмах или народном убранстве... – С. 23.
[37] *Чайковський А.* У чужому гнізді. – С. 30.
[38] Там само. – С. 87, 90, 94, 95, 120.
[39] *Чайковський А.* Олюнька. – Л., 1966. – С. 79.
[40] *Балушок В.* Українська шляхта... – С. 19.
[41] *Чайковський А.* Малолітний. – С. 53; *Чайковський А.* У чужому гнізді. – С. 133–138.
[42] *Чайковський А.* Олюнька. – Л., 1966. – С. 144, 145.
[43] Там само. – С. 146.
[44] *Чайковський А.* Олюнька. – Львів, 1966. – С. 231, 232.
[45] *Чайковський А.* У чужому гнізді. – С. 36, 64.
[46] Там само. – С. 135.
[47] Там само. – С. 105.
[48] *Чайковський А.* Малолітний. – С. 25, 70, 75.

In his creative works Andriy Chaykovsky focused on the everyday life of petty Ukrainian gentry. The writer pays attention to the specific features of the material and spiritual culture of this level of the population, notably: dwelling, clothes, calendar holidays and family customs. But all of them have general Ukrainian basis.

ТЕНДЕНЦІЯ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ЕТНОГРАФІЧНОГО МУЗЕЙНИЦТВА ПІВДНЯ УКРАЇНИ

Тетяна ВЕЛИЧКО

Головним завданням статті є окреслити основні тенденції в діяльності музейних установ кінця ХХ – початку ХХІ ст., у роботі яких простежується етнографічний напрям, проілюструвавши це на прикладах музеїв Одеської, Миколаївської, Херсонської, Донецької областей, АР Крим.

Поліетнічний склад населення, бурхливий розвиток туристичної галузі на Півдні України зумовили розвиток етнографічного музейництва, який, з одного боку, відбувається в рамках загального процесу відродження етнографічного напряму в діяльності музейних

установ України, з другого, має виразні регіональні особливості.

Поняття "етнографічне музейництво" є тотожним до визначення "етнографічна музейна справа", під яким, згідно зі статтею 2 Закону України "Про музеї та музейну справу" [1], розуміється спеціальна галузь культурно-освітньої та наукової діяльності, яку здійснюють музеї щодо комплектування, збереження й використання пам'яток традиційно-побутової культури населення держави. Варто зауважити, що це поняття не обмежується розвитком та діяльністю лише етнографічних музеїв, а охоплює етнокультурний напрям у роботі музейних осередків різних профілів (краєзнавчого, історичного, художнього тощо).

Питання про розвиток сучасного музейництва порушено в музеєзнавчих працях: підручниках із музеології та музеєзнавства російських [2] та іноземних [3] науковців, музейних енциклопедіях [4]. Основним напрямам сучасної музейної справи України присвячена стаття Р. Маньковської [5], в якій чимало уваги приділено проблемам розвитку вітчизняних музеїв. У названих джерелах зазначено також риси, притаманні музейній діяльності етнографічного напряму.

Сучасному етнографічному музейництву присвячені роботи академіка Г. Скрипник. У посібнику "Українське етнографічне музейництво 20-ті — 90-ті роки XX ст." висвітлено історію етнографічного музейного будівництва України у XX ст., розглянуто тенденції та проблеми розвитку музейної етнографії 1990-х років [6]. Водночас регіональна виразність діяльності музейних осередків південних областей України та новації, що були впроваджені в галузі музейної етнографії у 2000-х роках, потребують детального вивчення.

У своєму дисертаційному дослідженні Л. Григор'єва вперше розглядає становлення музейної етнографії Криму XIX — початку XXI ст. Один із параграфів монографії, присвячений сучасним етнографічним музеям, базується на вивченні наукової та виставко-експозиційної роботи Кримського етнографічного музею — філії Центрального музею Тавриди (Сімферополь). Однак тенденції розвитку етнографічного музейництва Кримської автономії, хоча в ньому відбуваються важливі зміни, залишилися поза увагою дослідниці. Наприкінці 1990-х — на початку 2000-х років у музейній етнографії саме південних областей України почали формуватися нові тенденції, які ставлять перед фахівцями завдання їхньої характеристики та наукового осмислення.

Зупинимося на характеристиці основних тенденцій сучасного розвитку етнографічного музейництва.

Упродовж останніх двох десятиліть на Півдні України відбувається процес відродження етнографічного музейництва. На цей процес вплинули значні соціально-економічні й політичні зміни в суспільстві. Після проголошення незалежності України 1991 р. докорінних змін зазнала національно-культурна політика. Після повної реабілітації депортованих у 1940-х роках народів почався процес повернення представників цих етнічних груп на місце їхнього довоєнного проживання. У національно-культурному відродженні поліетнічного населення південних областей України чільне місце посів розвиток музейної етнографії.

Відродження етнографічного музейництва в сучасний період відобразилося у зростанні впродовж останніх десятиліть кількості музейних установ. Найбільша кількість музеїв (включаючи філії) на Півдні України розміщена в АР Крим та в Одеській області: 34 та 13 осередків відповідно [7]. У Херсонській та Миколаївській областях — відповідно 6 та 4 [8]. Серед них етнографічний напрям спостерігається в діяльності 9 кримських музеїв, 4 музеїв Одещини, Миколаївського та Херсонського краєзнавчих музеїв. Ці статистичні дані інформують лише про державні музеї, що фінансуються з державного бюджету і підпорядковуються Міністерству культури і туризму України. Разом із тим за останнє десятиліття зросла чисельність громадських музеїв, що спеціалізуються на презентації етнокультурної спадщини певної етнічної групи. Новим явищем стало існування при-

ватних етнографічних музеїв, особливо в курортних зонах Півдня України (насамперед в АР Крим), де створено умови для фінансової самостійності музейних установ.

Мережа музеїв етнографічного профілю зростає завдяки відновленню осередків, що існували в 1920-х роках, та створення нових музеїв і відділів музеїв. Наприкінці 1980-х — на початку 2000-х років етнографічний напрям відновлено в Маріупольському краєзнавчому музеї (МКМ), Євпаторійському краєзнавчому музеї (ЄКМ), Центральному музеї Тавриди (ЦМТ, до 2006 р. — Кримський Республіканський краєзнавчий музей, (КРКМ)), Одеському історико-краєзнавчому музеї (ОІКМ), Бахчисарайському державному історико-культурному заповіднику (БДІКЗ). Створені при деяких музеях етнографічні відділи згодом одержали статус філій. Відтворений (березень 1991 р.) етнографічний відділ у КРКМ, у грудні 1992 р. за рішенням Ради Міністрів АР Крим [9] було перетворено на Кримський етнографічний музей (КЕМ) — філію КРКМ. Розбудову музею здійснювали за концепцією Л. Григор'євої та Ю. Вайсенгольц, що базується на визнанні унікальності традиційно-побутової культури всіх етнічних груп півострова. Після проведення музейної реекспозиції в 2006 р. в залах репрезентовано аспекти традиційно-побутової культури вісімнадцяти народів півострова. Сьогодні КЕМ — один із провідних осередків дослідження та популяризації пам'яток традиційної культури поліетнічного населення Кримського півострова, який у своїй діяльності застосовує нові методи музейної політики.

У 1989 р. на правах філії Маріупольського краєзнавчого музею було створено Музей народного побуту мешканців Приазов'я [10], діяльність якого спрямована на дослідження, збирання та популяризацію пам'яток етнокультури українців, росіян, греків, євреїв, німців [11].

У напрямку дослідження й зберігання традиційної культури різних етнічних груп відбувається розвиток музейної етнографії Одещини. Співробітниками ОІКМ на основі уцілілих експонатів довоєнних музеїв та надходжень з історико-етнографічних експедицій створено експозиції "Багатонаціональна Одещина", "Український орнамент", "Німці Причорномор'я" [12]. Соціально-культурна й наукова вагомість етнографічного напряму музейного осередку, а також популярність етнографічних виставок серед широких кіл населення актуалізували відтворення у 2006 р. етнографічного музею "Степова Україна" на правах філії ОІКМ. Експозиційні комплекси репрезентують аспекти традиційно-побутової культури українців, росіян, євреїв, молдаван, греків, караїмів, гагаузів, болгар, німців [13].

Етноцентричні тенденції сучасного суспільства ініціювали створення нових музейних осередків, перед якими поставлено завдання зберегти й представити етнокультурну спадщину певного народу. Показовим із цього погляду є створення й діяльність Республіканського кримськотатарського музею мистецтв (РКТММ), в якому зберігається раритетна кримськотатарська етнографічна колекція. Тривалий час музей існував на громадських засадах. Лише в грудні 1999 р., згідно з Постановою уряду АР Крим, було створено РКТММ. У регіональній пресі неодноразово порушувалося питання про надання кримськотатарському музею приміщення [14], однак музей його не має і дотепер. Незважаючи на це, співробітники РКТММ проводять плідну науково-дослідницьку, збиральну, виставкову роботу, що обумовлено культурними й політичними потребами народу, який зазнав депортації. Приклад музею свідчить про значну роль творчої та наукової національної інтелігенції в етнокультурному відродженні етнічних спільнот в умовах недостатньої підтримки з боку держави. Це є специфічною рисою сучасного етнографічного музейництва Півдня України.

Процес бурхливого розвитку етнографічного музейництва впродовж останніх десятиліть характеризується й тим, що етнографічний напрям посідає провідне місце не тільки в музеях етнографічного профілю. До вивчення, збереження, експонування етнокультурної спадщини населення

регіону залучені також музеї різних профілів: історичні, історико-культурні, художні (переважно музеї декоративно-прикладного мистецтва), музеї комплексного профілю (насамперед — краєзнавчі). Проілюструємо це за допомогою схеми (курсивом із підкресленням позначено види музеїв, яких на сучасному етапі заохочують до збирання, зберігання, вивчення, дослідженн я та пропагування пам'яток традиційно-побутової культури):

Місце етнографічного музейництва в класифікації музеїв (за критерієм профілю)

Історичні	
загальноісторичні	
археологічні	
воєнно-історичні	
музеї політичної історії	
історико-побутові	
етнографічні	
моноетнічні	поліетнічні

Художні
образотворчого мистецтва
декоративно-прикладного мистецтва
монографічні

Комплексні
музеї-ансамблі
історико-художні
краєзнавчі
етнічні музеї

Етнокультурне відродження поліетнічного населення південних областей України сприяло появі нових видів та типів музеїв у царині етнографічного музейництва. З-поміж музеїв етнографічного профілю пропонуємо виділити *поліетнічні* (комплексно досліджують етнокультуру місцевого населення різного етнічного походження) та *моноетнічні* (спеціалізуються на традиційно-побутовій культурі однієї етнічної групи).

Серед поліетнічних етнографічних музейних осередків — Кримський етнографічний музей (філія ЦМТ), Музей народного побуту мешканців Приазов'я (філія МКМ), Музей "Степова Україна" (філія ОІКМ). Прикладами моноетнічних музеїв є Музей історії і культури кримських татар (філія БДІКЗ, відновлений у 1996 р.), що містить унікальну колекцію предметів кримськотатарської культури; Музей історії та етнографії греків Приазов'я в с. Сартана (одержав статус філії Маріупольського краєзнавчого музею в 1992 р. Музей в Сартані має навіть самостійні фонди) [15] та ін.

Для визначення нових музеїв пропонуємо термін "*етнічні музеї*" (подібні музеї існували в 1920-х роках, для їхнього визначення використовували поняття "національні музеї"). Це музеї з історії та культури певної етнічної групи, представники якої компактно проживають в даній місцевості. У них етнографічні колекції зберігають та експонують поряд з історичними, художніми, навіть археологічними матеріалами, пам'ятниками мистецтва. Створення таких музеїв пов'язано з конструюванням етнічної ідентичності в представників різних етнічних груп сучасного періоду. Етнічний музей виконує ряд функцій, які закладені в його концепцію національно-культурними діячами: презентація та інтерпретація історії і культури етнічної групи та її ролі в суспільстві. Іноді експозиції таких музеїв відображають намагання етнічної групи довести особливу долю своєї групи (обґрунтування статусу "корінного народу", або вагомого внеску представників етносу в культуру, економіку і науку краю). Наприклад, в експозиціях Музею історії євреїв Одеси (створений восени 2002 р. єврейським громадським центром "Мігдаль") [16] і музею історії єврейської громади Миколаївщини при міському товаристві єврейської культури чільне місце займає тема Голокосту [17]. Водночас у названих музеях зберігаються етнографічні експонати.

Особливу роль у зберіганні етнокультури відіграють музейні колекції, що відображають культуру кримських караїмів і кримчаків. В експозиції музею кримчацького народу (відкритого влітку 2004 р. при Кримському республіканському культосвітньому товаристві "Киримчахлар") міститься матеріал про видатних діячів, представників кримчацького

народу, про трагічну долю групи під час Другої світової війни, фотографії з історії кримчацького товариства. Унікальне значення має етнографічна колекція музею, що представлена деталями народного костюма, предметами побуту, релігійного культу, зразками страв національної кухні [18]. Караїмський етнографічний музей ім. С. І. Кушуль, де зібрано унікальні речі караїмського побуту й релігійного життя, відкрито в Євпаторії на території комплексу караїмських кенас [19].

Пошуки нових форм зберігання та репрезентації етнокультурної спадщини сприяли появі нових різновидів серед музеїв ансамблевого типу. Крім будинків-музеїв, палац-музеїв, засновують етнокультурні етнографічні центри, до складу яких входять музеї. Наприкінці 1990-х — на початку 2000-х років виникають такі центри: Кримськотатарський культурно-етнографічний центр м. Алушти (1998 р., підтриманий Датською радою у справах біженців), Старокримський будинок-музей історії, культури і побуту кримських татар (1999), грецький культурно-етнографічний центр "Карачоль" у с. Чорнопілля Білогірського р-ну (1999 р., підтриманий Кримським центром розвитку туризму за Програмою ТАСИС). Кримськотатарський культурно-етнографічний центр "Коккоз" с. Соколине Бахчисарайського р-ну (2000 р., підтриманий Міжнародним фондом "Відродження" за Програмою "Інтеграція в українське суспільство кримськотатарського народу, вірмен, болгар, греків, німців, що зазнали депортації").

Створення етнографічних центрів було ініційоване приватними особами та громадськими організаціями, поміж яких найактивніше діє Союз сприяння розвитку сільського зеленого туризму в Криму. Одна з проблем, що постає на шляху розвитку цих центрів, пов'язана з відсутністю чітко розробленої законодавчої бази й недостатністю державної підтримки цієї галузі [20]. Ентузіазм фундаторів і працівників етнографічних центрів, бажання зберегти культуру свого народу, прагнення вистояти в нелегких економічних умовах сприяють пошукам новаторських форм діяльності центрів, що робить їх привабливими для відвідувачів. Але така проблема, як брак кадрів і консультаційної допомоги з боку фахівців, негативно впливає на стан експозиції, зберігання експонатів (серед яких часто можна бачити унікальні речі).

Розвиток етнографічного музейництва південної України відбувається під впливом діяльності та у співпраці з національно-культурними товариствами (НКТ). Ці товариства допомагають музеям у формуванні етнографічних колекцій, виданні каталогів музейних зібрань. У рамках проведення Днів товариства в музеях організовують виставки, присвячені культурі етнічної групи. Такий досвід роботи з НКТ мають Кримський етнографічний музей, Маріупольський краєзнавчий музей, Одеський історико-краєзнавчий музей та ін. При багатьох НКТ існують свої невеликі музеї, які містять і етнографічні колекції. Здебільшого такі музеї створюють члени громади, які не є професійними музейними працівниками. Іноді до побудови експозиції зазначених музеїв члени НКТ звертаються за методичною й консультаційною допомогою до державних музеїв етнографічного профілю.

Треба підкреслити особливу роль науково-дослідницької діяльності музейних осередків Півдня України в галузі регіональної етнології, що зумовлено наявністю "білих плям" внаслідок того, що впродовж 1930–1980-х років проведення етнографічних досліджень у регіоні було неможливим із (ідеологічних) політичних причин та відсутністю в більшості наукових установ регіону (крім Одеси) спеціалізованих кафедр етнології. Тому музеї південних областей України не обмежуються суто музеєзнавчими дослідженнями (розробками наукових концепцій музеїв, дослідженнями в галузі комплектування фондів, опрацюванні музейних колекцій та предметів), а найчастіше стають центрами регіональних етнологічних наукових досліджень, які зосереджені на місцевих особливостях етнічних культур.

Музейна справа у світі набуває нового змісту та нових форм діяльності. Переважна

кількість музеїв вийшла за межі традиційних завдань та функцій, що були притаманні їм тривалий час: комплектування, облік, зберігання, дослідження та популяризація автентичних пам'яток історії, культури, природи. Проте головною функцією музейної установи залишається зберігання та консервація зразків культури для підтримки історичної пам'яті, наприкінці XX ст. поступово починає домінувати соціальна функція музею. Цей феномен відображено у Квебекській декларації, прийнятій 1984 р. на Першому міжнародному семінарі "Екомузеї і нова музеологія" [21].

Зростання соціальної ролі сучасних музеїв найактуальніше в осередках етнокультурного та етнографічного профілю. Етнографічні музеї в епоху "етнічного буму" не лише стають хоронителями етнічних традицій, але й мають унікальні можливості для трансляції між поколіннями цих традицій, особливо в умовах, коли цю роль перестала відігравати родина. У поліетнічних суспільствах етнографічні музеї сприяють послабленню міжетнічної напруженості. Поширення соціальної місії етнографічних музеїв зумовили створення різних інноваційних програм для роботи з відвідувачами.

Музеями втілюється декілька моделей культурної трансляції традиції в суспільство. По-перше, ця трансляція відбувається за допомогою традиційних музейних засобів, головним чином, шляхом створення нових музейних експозицій і виставок. Однак експозиційна справа в сучасних музеях південного регіону не завжди відповідає новітнім здобуткам у цій галузі: у деяких музеях експозиція побудована за старим колекційним методом, який не дає можливості відобразити семіотичний статус певного експоната; іноді застосовується навіть ілюстративний метод. Ці методи експозиційного будівництва приваблюють до музеїв масових відвідувачів.

В окремих музеях Півдня України застосовують ансамблевий метод експозиційного проектування, коли у створених фрагментах інтер'єрів реконструюють побутову обстановку або створюють мізансцени обрядодій. На сьогодні не набув поширення в етнографічних і краєзнавчих музеях образно-сюжетний метод проектування експозиції, в якому особливу роль відіграє драматичний сюжет. Деякі принципи образно-сюжетного методу втілені в експозиції "Мозаїка культур Криму" КЕМ (Сімферополь), яку відкрито 2006 р. У планах музею була передбачена постійно діюча виставка "Древо життя" за образно-сюжетним методом експозиційного проектування, яка репрезентувала б обряди переходу від народження до смерті українського, білоруського та російського населення Криму. Через брак коштів та експозиційної площі ця новаторська ідея поки що не реалізована.

За допомогою другої моделі музейні працівники не тільки ознайомлюють відвідувачів з етнокультурою, але й намагаються зберегти "живим" той чи інший аспект традиційно-побутової культури. Такі музеї на Барселонській музеологічній конференції (2001) були названі "живими". Це так звані музейні осередки, які "беруть активну участь у передачі культурних, національних або конфесійних традицій, не тільки збираючи й зберігаючи артефакти культури, а й зберігаючи живим ремесло, уміння, традицію" [22]. Формами втілення принципів "живих музеїв" вважаємо проведення музейними осередками ярмарків, на яких представлені вироби народних майстрів, також тут можна побачити процес виготовлення певних предметів і бути учасником деяких виробничих процесів, фольклорно-етнографічних вечорів і свят.

Нові можливості перед музеями відкриваються завдяки комп'ютерним технологіям. Комп'ютеризація музеїв дозволяє створити єдину багатокористувальницьку музейну систему із центральною базою даних, завдяки чому можна створювати електронні каталоги, оптимізувати ведення музейної документації та фондів. Фахівці розробили спеціальні музейні інформаційні системи, наприклад, "КАМИС" [23].

За висловленням О. Лебедєва, сьогодні найвагомішим фактором, що визначає суспільну значимість музеїв, стає "обличчя му-

зею, що звернене у відкритий інформаційний простір" [24]. Останнім часом зросла кількість музейних представництв в Інтернеті — веб-сайтів. За даними порталу "Музейний простір України", своє представництво в Інтернеті мають 11 одеських музеїв, 9 кримських і лише по одному музею Херсонської та Миколаївської областей [15]. Хоча більшість цих сайтів виконана не за законами музейного проектування, а є своєрідною електронною версією коротких музейних путівників, постійне зростання їх кількості свідчить про поступове проникнення нових технологій у музейну діяльність.

За останні роки стала помітною тенденція консолідації зусиль музейної спільноти для вивчення й вирішення проблем розвитку музейної справи в Україні, розробки дій, які б сприяли піднесенню музейної галузі держави. Важливим кроком на цьому шляху стало створення (березень 2006 р.) і діяльність громадської організації "Український центр розвитку музейної справи" (далі — УЦРМС). Інформаційним проривом УЦРМС є створення сайту "Музейний простір України" — своєрідного довідника з різних питань музейної справи як для фахівців, так і для широкого кола читачів.

Неабияке значення мають музейні фестивалі та конкурси, організовані останнім часом в Україні УЦРМС за підтримки Благодійного фонду "Україна—3000". Другий Всеукраїнський музейний фестиваль "Музей у поліетнічному світі", що відбувся у вересні 2008 р., показав низку серйозних проблем у музейній галузі та сприяв розвиткові етнографічного музейництва.

Відновлення музейних осередків, що існували або були започатковані в 1920-х роках, а також створення нових, які спрямовані на збереження етнокультурних пам'яток поліетнічного населення краю, є закономірним явищем сучасного музейного простору України. На відміну від 1920—1930-х років, провідні центри музейної етнографії південного регіону зосереджені на музейному вивченні та експонуванні традиційно-побутової культури не лише національних меншин, але й більшості населення краю.

Як і в період розквіту етнографічного музейництва Півдня України в 1920-х — на початку 1930-х років, сучасні музеї проводять плідну наукову-дослідницьку роботу в галузі регіональної етнографії. Одним із головних завдань музейних осередків у сучасний період відродження етнографічного музейництва стало формування етнографічного колекційного фонду (повернення зі спецфондів та введення до наукового обігу експонатів, що висвітлюють аспекти традиційно-побутової культури депортованих сталінізмом етнічних груп; системний збір предметів етнокультури шляхом організації пошукових експедицій; наукове вивчення та каталогізація експонатури етнографічних фондів музеїв).

Водночас новим явищем стало виникнення нових видів та типів музеїв, зростання їх соціальної місії, пошуки новаторських форм музейної комунікації, застосування в музейній діяльності нових технологій. Незважаючи на недостатню підтримку з боку державних органів влади, застаріле законодавство в музейній справі, сучасне етнографічне музейництво південних областей України, завдяки зусиллям громадськості, переживає період активного розвитку та пошуку нових форм діяльності.

[1] Закон України "Про музеї та музейну справу" (№ 249 від 29.06.1995) / Сайт НаУ. Законодавство України. – http:zakon.nau.ua.

[2] Основы музееведения: Учебное пособие / Отв. ред. Э. А. Шулепова. – М., 2005; *Юренева Т.* Музееведение. – М., 2006.

[3] *Вайдахер Ф.* Загальна музеологія / Перекл. з нім. В. Лозинський, О. Лянг, Х. Назаркевич. – Л., 2005.

[4] Российская музейная энциклопедия. – М., 2005; Российская музейная энциклопедия: В 2 т. – М., 2001. – Т. 1.

[5] *Маньковська Р.* Розвиток сучасного музейництва в Україні // Музейна справа та музейна політика в Україні XX ст.– К., 2004. – С. 21–26.

[6] *Скрипник Г.* Українське етнографічне музейництво (20-ті – 90-ті роки XX ст.). – К., 1998.

[7] Музеи Крыма // Культурно-этнографический туризм в Крыму. Справочное научно-методическое пособие. – Симф., 2004. – С. 273–276; Сайт Головного управління статистики в Одеській області. – http:odessastat.od.ukrtelecom.ua[8] Сайт Головного управління статистики в Херсонській

області. – http:stat.ks.ua/content/view/185/240/; Загальні відомості про розвиток галузі в області // Сайт Миколаївської обласної державної адміністрації. – http:www.oga.mk.ual

[9] Филиал КРКМ – Крымский этнографический музей / Крымское республиканское учреждение "Центральный музей Тавриды" / Сайт Министерства культуры АРК. – http:www.mincult.crimea-portal.gov.ua/rus/index.

[10] Маріупольські греки. Скарби народної культури. Огляд грецької етнографічної колекції Маріупольського краєзнавчого музею. – Маріуполь, 2005. – С. 4.

[11] *Тыркалова Н., Чаплинская О.* Музей народного быта. Путеводитель. – Мариуполь, 2003.

[12] Одеський історико-краєзнавчий музей // Музеї України. – 2006. – № 1. – С. 16.

[13] *Иваница И.* История одного путешествия во времени // Юг. Независимая газета. – 2007. – 28 марта.

[14] *Каримова Г.* Сколько стоят руины? // Авдет. – 1996. – 25 ноября. – С. 4; *Алиев Н.* Трудные будни музея // Авдет. – 1998. – 15 июля.

[15] Маріупольські греки. Скарби народної культури...

[16] *Рашковецкий М.* Тема Холокоста в музее истории евреев Одессы // История Холокоста в Одесском регионе. – О., 2006. – С. 117.

[17] Рада національних товариств Миколаївської області. – Б/м, б/д. – С. 15.

[18] *Бакши Н.* Единственный в мире (О музее крымчакского народа) // Къарымчахлар. Альманах № 1. – Симф., 2005. – С. 46.

[19] *Иванова Е.* Караимы // Боспор. – 2008. – 3 апр.

[20] *Смирнов О.* Опыт поддержки культурно-этнографических центров в Крыму и развитие этнокультурного туризма // Культурно-этнографический туризм в Крыму. – Симф., 2004. – С. 22.

[21] Квебекская декларация: основные принципы новой музеологии // Museum. – 1985. – № 148. – С. 21.

[22] Основы музееведения. – М., 2005. – С. 205.

[23] *Наседкин К.* Компьютеризация российских музеев: от простого к сложному // Музей и новые технологии. На пути к музею XXI века. – М., 1999. – С. 89–95.

[24] *Лебедев А.* Музейные представительства в ИНТЕРНЕТ. Российский и зарубежный опыт // Музей и новые технологии. На пути к музею XXI века. – М., 1999 – С. 73.

[25] Сайти музеїв України / Музейний простір України. – htpp:prostir.museum/sites(ua)

In the article the tendencies in development of current ethnographical museum art are covered. To illustrate those, the author provides as the examples the activities of museums in the southern Ukraine. The author pays considerable attention to innovative methods in activities of the present-day museums, shows the role played by the museums in the process of ethno-cultural renaissance of the poly-ethnic population of the region.

ВИПУЩЕНИЙ З УВАГИ АСПЕКТ КОЗАКОЗНАВЧИХ СТУДІЙ (У ЗВ'ЯЗКУ З ПРОБЛЕМОЮ ЕТНОЛОГІЧНОГО ВИВЧЕННЯ НАЩАДКІВ ЛІВОБЕРЕЖНОГО КОЗАЦТВА)

Василь БАЛУШОК

Нав'язана великодержавною російською та радянською історіографією, хибна теза, про відсутність в українців власної аристократії, зокрема після того, як шляхта, мовляв, сполонізувалася, а козацька старшина зрусифікувалася, ще має сьогодні популярність серед наукового загалу. Водночас на противагу їй поступово утверджується розуміння того, що український народ протягом майже всього шляху, який йому довелося пройти до XX ст., мав власну, етнічно українську аристократію, зокрема її численний рядовий загал. Саме в цьому переконують видання, присвячені українській шляхті, які побачили світ після 1991 р.[1] Вийшли друком і спеціально етнологічні дослідження (поки що у вигляді статей) такого роду [2].

А от нобілітетові козацького Лівобережжя в цьому плані пощастило менше. Звичайно, дослідники козацтва віддають належне козацькій старшині та її нащадкам, які свого часу влилися до складу російського дворянства і тією чи іншою мірою зазнали русифікації. Проте вони випускають з уваги долю рядового козацтва, яке на Лівобережжі займало становище аналогічне становищу дрібної шляхти Правобережжя. Стосується це й узагальнюючої двотомної праці "Історія українського козацтва"[3], яка може претендувати на певну енциклопедичність в охопленні козацької теми. В означеній праці, як це й подобає такому дослідженню, увагу вказаному соціальному середовищу, у т. ч. й стосовно кінця XIX — початку XX ст., приділено. Але авторка відповідного розділу О. Бачинська розглянула зазначене суспільне угруповання тільки в площині його соціально-економічного становища[4]. Воднораз етнологічний чи, іншим терміном, культурантропологічний аспект існування цих останніх із козаків, які дожили майже до наших днів, залишився поза увагою дослідниці.

У той же час прямі нащадки козацького стану колишньої Гетьманщини дійсно становлять значний інтерес для дослідника саме як рядові представники колишньої соціальної верхівки, які в цій ролі виступали і в кінці XIX — на початку XX ст. Річ у тому, що в зазначений час вони мали не тільки чітко виражені особливості в традиційно-побутовій культурі та ментальності, які відрізняли їх від інших соціальних верств українського народу, але й зберігали пам'ять про своє козацьке походження та минуле, яким пишалися, і на цій основі протиставляли себе всім іншим верствам, особливо селянам, поруч з якими жили. На таку обставину чи не вперше з дослідників козацтва звернув увагу молодий науковець із Полтави К. Рахно. Він, зокрема, зазначив, що "аж до початку 20-х років минулого століття козацтво існувало як вільний соціальний стан (у свідоцтвах про народження ще в 1922 році дітям козаків писали «козак»). І це справді так. Наприклад, моя мати, що народилася 1916 року на Полтавщині (с. Ждани Лубенського району), завжди підкреслювала своє козацьке походження й, не будучи особливо національно свідомою, разом з тим завжди виховувала у нас, своїх дітей, гордість за предків — «реєстрових (як вона казала) козаків»" [5].

Про козаків з українського Лівобережжя в кінці XIX ст. залишив цікаві спогади під назвою "Народногосподарські студії з Росії" німецький економіст, професор Фрайбурзького університету Герхард фон

Шульце-Геверніц, якому пощастило спостерігати побут цієї соціальної верстви в означений час [6]. Розглядові цих маловідомих сьогодні в Україні спогадів значною мірою і присвятив свою публікацію згадуваний К. Рахно. Вони містять дуже влучні характеристики нащадків українських козаків та особливостей їхнього побуту, господарювання та психології. Г. Шультце-Геверніц, дуже точно підмітивши, що лівобережне козацтво посідало в суспільстві становище аналогічне дрібній правобережній шляхті, наголосив, що воно "у цілому сильніше, енергійніше та культурніше, аніж колишні кріпаки" [7]. Це підтверджено спостереженнями за життям і побутом нащадків козацького стану у XX ст., які демонструють вищий рівень їхньої самооцінки та гідності порівняно з нащадками селян, що, до того ж, чітко усвідомлювалося ними самими й частково усвідомлюється до сьогодні. Відмінності цього плану між колишніми кріпацькими й козацькими селами чітко простежуються ще і в наші дні, незважаючи на те, що, на відміну від Полісся, де проживає значна кількість колишньої правобережної околичної шляхти, район розселення нащадків козаків у радянські часи дуже потерпів від урбанізаційно-індустріалізаційних процесів, підсилених т. зв. "соціалістичними перетвореннями", а територіально близький Донбас значною мірою "висмоктав" людські ресурси. Цікаву інформацію про відмінності між сучасними нащадками колишніх козаків та селян-кріпаків, отриману під час власних експедицій на Полтавщину в 1990-х роках, наводить в одному зі своїх художніх творів етнолог, а також письменниця Марина Гримич: "Матеріали колишніх козацьких поселень відрізнялися від «кріпацької» зони тим, що народ не хотів пана, хотів сам бути паном, а оскільки для цього не було ніяких можливостей, то вони сиділи собі й чекали, коли ж стануть панами. Але не дай Бог, хтось із них ставав паном. Таке не прощається. Зате й бідних ох як не любили" [8].

Аж до початку XX ст. лівобережні козаки загалом дотримувалися ендогамності та, як і правобережна шляхта, намагалися не вступати в шлюби із селянами, яким себе протиставляли, на яких дивилися з погордою, називаючи зверхньо "мугирями" (мужиками). Наприклад, згадуваний К. Рахно розповідав авторові цих рядків, як, за родинними спогадами, його прадідові довго шукали рівню і врешті знайшли — на три роки старшу та на голову вищу за нього, зате старшинського роду (села Свиридівка й Білогорілка Лохвицького р-ну Полтавської обл.).

У веденні господарських справ нащадки рядових козаків Гетьманщини кінця XIX — початку XX ст. в більшості теж вигідно відрізнялися від селян, з якими їх ріднили заняття та спосіб життя. "Козаки ведуть господарство з великим розмахом, тримають наймитів, володіють сільськогосподарськими машинами, орендують у поміщиків землю, а також збільшують свої землеволодіння шляхом купівлі. Перевага козаків над іншим селянським населенням [...] полягає, в першу чергу, в економічних та духовних наслідках успадкованої свободи: як вільна людина козак здавна працює, сподіваючись сам пожинати плоди свого старання; мета його праці — його власний добробут, в той час як отримані надлишки у кріпаків належать панові, і більше роботи, як і збільшення добробуту, завжди означали лише додатковий тягар. Ще й по сьогодні відчувається вплив цих старих відносин"[9]. Хоч економічне становище далеко не всіх козацьких родин було благополучним, проте переважно козаки, на відміну від основної маси селян, виявляли більшу підприємливість у кон'юнктурі ринкових відносин, запроваджених у Російській імперії після реформ 1860-х років. За спогадами вихідців із с. Погреби поблизу м. Прилуки на Чернігівщині, його мешканці — козаки — уславилися серед навколишніх селян у пореформений період як підприємці й "спекулянти".

Становище козаків як споконвіку вільних людей, аналогічно як і дрібної (околич-

ної та іншої) шляхти Правобережжя, дало також поштовх розвитку в зазначених суспільних верствах різних сфер традиційної культури як матеріальної, так і духовної, а також художніх ремесел. Зокрема за спостереженнями співробітниці ІМФЕ НАНУ Л. Пономар, повідомленими авторові цих рядків у приватній бесіді, основні осередки художніх промислів і народного мистецтва на центрально-східноукраїнських теренах виникли саме в середовищі дрібної околичної шляхти (на Правобережжі) й козацтва (на Лівобережжі). Гадаю, що перетворення козака на центральний образ українського фольклору та широке розповсюдження елементів козацького етнокультурного комплексу в селянському середовищі України після Козацької революції XVII ст. теж пов'язані не тільки з героїкою козацтва, а й зі становищем їх як вільних людей, що не знали поміщицького гніту. Цей ракурс вивчення української культури ще не ставав предметом наукових студій. Хоча традиційно-побутова культура нащадків українського козацтва кінця XIX – початку XX ст. виявляє певну специфіку порівняно із селянською, яка на той час, до речі, вже теж трансформувалася під впливом етнокультури козаків, "підтягуючись" до рівня останньої. Наприклад, за розповідями К. Рахна, козаки із с. Диканьки (Полтавщина) гучно відзначали день Святого Конона (покровителя коней), влаштовуючи біля церкви кінні перегони. Саме козакам, переважно сусідніми селянами, приписували здатність до чаклунства, що, гадаю, пов'язано в той чи інший спосіб з відомими уявленнями про козаків-характерників.

Г. Шульце-Геверніц, перебуваючи в Україні, звернув також увагу на набагато вище суспільне становище жінки в українському суспільстві, порівняно із сусідніми народами. Указану обставину він теж пов'язав із козацьким середовищем, яке, на його думку, в цьому аспекті справиломало вплив на все українське суспільство [10]. Зазначу, що порівняно високе суспільне становище жінки в Україні все ж має набагато глибші корені, які сягають ще сарматського субстрату та пізніших кочівницьких адстратів при етногенезі й етнічній історії українців [11]. Адже в кочівників сам спосіб життя та господарювання зумовлювали достатньо високе становище жінки в соціумі. У них, як відомо, і побутова сфера, і табуни худоби на тривалі періоди залишалися у віданні жінок, у той час як їхні чоловіки надовго відлучалися з дому, беручи участь у збройних набігах на сусідів [12]. Саме тому, що підосновою українського етносу при етногенезі були колишні степовики (переважно скіфо-сармати), а потім представники кочових і напівкочових спільнот постійно поповнювали його склад, визначене високе становище жінок в українців характерне не лише для козаків. Усі суспільні верстви українського народу тією чи іншою мірою успадкували означені традиції своїх степових предків. Тому, наприклад, у місцевому шляхетському середовищі XVI–XVII ст. суспільне становище жінки теж було досить високим, що переросло під час відомих чварів між шляхтою навіть у появу справжніх войовничих "амазонок", таких, скажімо, як Ганна Борзобогата-Красенська чи княгиня Софія Ружинська з Карабчева [13]. Проте козацьке середовище теж, без сумніву, дуже посприяло збереженню й подальшому розвиткові визначеної особливості української соціонормативної культури. Тим більше, що саме воно передовсім вбирало регулярні адстратні "вливання" степовиків, а спосіб життя козаків, які надовго залишали домівки, сприяв піднесенню суспільної ролі жінок, на що вже звертали увагу науковці [14]. (Взагалі, тема суспільного становища української жінки, та ще й упродовж віків, варта окремого дослідження. Такі студії вже з'явилися [15], проте, їх, на жаль, небагато.)

Нащадки українського козацтва, які ще на початку XX ст. становили окреме соціальне угруповання і не тільки відрізнялися за багатьма соціокультурними параметрами від селян та міщан, а й усвідомлювали своє козацьке похо-

дження та пишалися ним, безумовно, заслуговують на увагу науковців. Навіть сьогодні зберігається деяка інформація в пам'яті інформантів, на жаль, далеко не така багата, як 10–20 років тому, проте через десятиліття буде безповоротно втрачена. Тому етнологічне (культурантропологічне) вивчення нащадків лівобережного козацтва кінця XIX – початку XX ст. постає дуже нагальним. Відтак, хочу звернути увагу й етнологів, і всіх інших науковців-гуманітаріїв, дотичних до етнологічної проблематики, на "непідняту цілину" зазначеного аспекту козакознавчих студій.

[1] *Яковенко Н.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. – К., 1993; Легітимована правобережна шляхта (кінець XVIII – середина XIX ст.) / Укладачі С. Лисенко, Є. Чернецький. – Біла Церква, 2006; *Мойсеєнко В., Васянович О., Долгополова Л.* Мелені і меленівці. – Житомир, 2007; *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування (кінець XVIII – початок XX ст.). Джерела, структура стану, роди. – Біла Церква, 2007 та ін.

[2] *Васянович О.* Легенди і казки с. Мелені на Коростенщині // Волинь-Житомирщина. – 1998. – № 2. – С. 111–114; *Васянович О.* Меленівська хата // Волинь-Житомирщина. – 2000. – № 4. – С. 90–103; Васянович О. Приказки та прислів'я жителів села Мелені // Волинь-Житомирщина. – 2001. – № 7. – С. 148–155; *Васянович О.* Різдвяні святки (села Мелені Коростенського району на Житомирщині) // Волинь-Житомирщина. – 2003. – № 11. – С. 65–72; *Васянович О.* Дружко коровай несе, намнєткою тресе (Жіночий одяг шляхти околишньої села Мелені) // Берегиня. – 2004. – № 1. – С. 67–76; *Васянович О.* З минулого шляхти околичної Центрального Полісся // Берегиня. – 2004. – № 3. – С. 55–65; *Васянович О.* Сучасні весільні звичаї та обряди у Меленях на Житомирщині // Берегиня. – 2006. – № 4. – С. 33–48; *Васянович О.* Деякі особливості обрядової та святкової їжі околичної шляхти Коростенщини // Волинь-Житомирщина. – 2007. – № 16. – С. 112–122; *Васянович О.* Історико-етнографічні нотатки про село Мелені // Берегиня. – 2007. – № 3. – С. 37–54; *Балушок В.* Українська шляхта між польським та українським етносами // НТЕ. – 2007. – № 6. – С. 11–25.

[3] Історія українського козацтва: Нариси: У 2 т. / Редкол.: В. Смолій (відп. ред.) та ін. – К., 2006–2007. – Т. 1–2.

[4] *Бачинська О.* Зміни в козацькому середовищі в другій половині XIX ст. // Історія українського козацтва: Нариси: у 2 т. - К., 2007 – Т. 2. – С. 355–362.

[5] *Рахно К.* Козаки з Кобеляк // Українське козацтво: Історія, сучасність, майбутнє. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Полтава, 28–29 травня 2004. – Полтава, 2005. – С. 126.

[6] *Schultze-Gevernitz G. von.* Volkswirtschaftliche Studien aus Russland. – Leipzig, 1899.

[7] Цит. за: *Рахно К.* Козаки з Кобеляк. – С. 128.

[8] *Гримич М.* Ти чуєш, Марго?..: Роман. – Л., 2000 – С. 83.

[9] Цит. за: *Рахно К.* Козаки з Кобеляк. – С. 131.

[10] Цит. за: *Рахно К.* Козаки з Кобеляк. – С. 131–132.

[11] *Балушок В.* Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнонімія. – Біла Церква, 2008. – С. 53–55, 69–72, 223–234.

[12] *Плетнева С.* Половцы. – М., 1990. – С. 128, 132, 133; *Радлов В. В.* Из Сибири: страницы дневника. – М., 1989. – С. 175, 314.

[13] *Левицький О.* Сім'я і побут українців у XVI ст. // На переломі: друга половинна XV – перша половина XVI ст. / Упорядкування і передмова О. Русиної. – К., 1994. – С. 195; Актова книга Житомирського гродського уряду 1611 року / Підготовка до видання А. Матвієнко, В. Мойсієнко. – Житомир, 2002. – С. 47, 220.

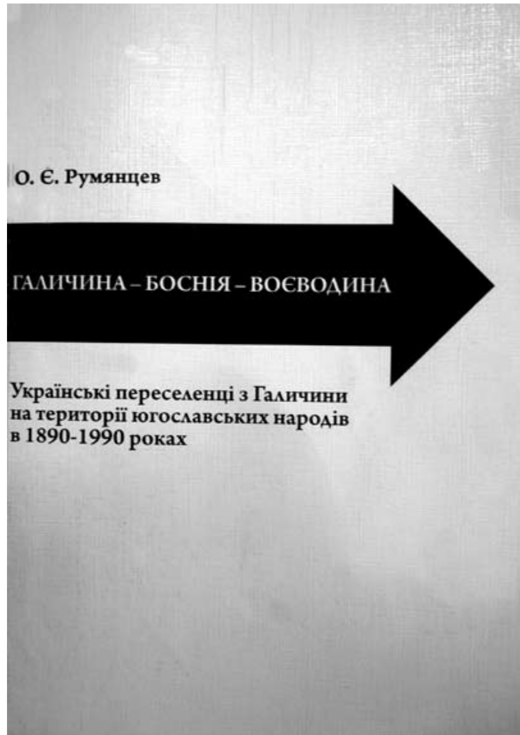
[14] *Курочкін О.* Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята. – К., 2004. – С. 19–24; *Балушок В.* Рання козацька етнокультура // Історія українського козацтва: Нариси у 2 т. - К., 2007 – Т. 2. – С. 14.

[15] *Старченко Н.* Шлюбна стратегія вдів і кілька проблем навколо неї (шляхетська Волинь кінця XVI ст.) // Київська старовина. – 2000. – № 6 (336). – С. 71; 2001. – № 1 (337). – С. 42; 2001. – № 4 (340). – С. 27; *Ворончук І.* "Dobra żona godna mężowi korona" (До історії подружніх стосунків Катерини Острозької і Томаша Замойського) // Київська старовина. – 2002. – № 5 (374). – С. 120–134.

НАЙВИЗНАЧНІША ПРАЦЯ ПРО УКРАЇНСЬКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ З ГАЛИЧИНИ В КОЛИШНІЙ ЮГОСЛАВІЇ

Микола Мушинка

Румянцев О. Є. **Галичина – Боснія – Воєводина. Українські переселенці з Галичини на території югославських народів в 1890–1990 роках. – К., 2008. – 256 с.**



Найвизначнішу наукову працю про історію та сучасний стан українських переселенців з Галичини в Боснію, а звідти – у Воєводину було створено не в цих країнах колишньої Югославії і не в Україні (як можна було б очікувати), а в Італії. Її італійською мовою написав студент Венеціанського університету Ка оскарі (Ca Foscari) Олександр Румянцев, а у 2005 році там же захистив як дипломну роботу (керівник – відомий італійський славіст проф. Джанфранко Джіраудо (Gianfranco Giraudo), консультанти – славісти, україністи і громадські діячі Італії та колишньої Югославії О. Наумов, К. Константиненко, Л. Калві, Р. Мізь, М. Гочак, В. Доцишин, І. Терлюк, Є. Кулеба, Я. Комбіль, П. Гелебан, П. Ляхович, С. Лалич, Я. Вовк, П. Дутка, М. Цап, М. Рамач, Ю. Тамаш, І. Сидоренко, сім'я Корцебів та ін.). Уже перелік консультантів свідчить про серйозний приступ автора до збирання матеріалів та їх наукового опрацювання.

Головним джерелом праці О. Румянцева стала українська та русинська преса Югославії, яку автор вивчив досконало, знайшовши в ній давнозабуті події й факти. Ґрунтовно дослідив він і літературу, друковану головним чином у колишній Югославії. Список літератури, використаної в роботі, охоплює 262 позиції. З авторів найчастіше публікованими були праці А. Арсеньєва (видані в Москві, Санкт-Петербурзі та Београді – 6 позицій), П. Головчука (9), Є. Кулеби (7), Р. Лаврова (12), Б. Ліського (9), М. Ляховича (14), Р. Мізя (18), В. Стрехалюка (6), Г. Ткача (7) та І. Терлюка (7). Серед 262 праць є лише три, опубліковані в Україні, – це статті про українців колишньої Югославії в довідниках "Зарубіжні українці", "Українці Хорватії" та "Україна крізь віки". На жаль, це свідчить про байдужість учених України до своїх земляків на Балканах, як і до русинів колишньої Югославії, які є сьогодні чи не найактивнішою українською діаспорою у південній Європі. Їх дослідження не входить у сферу зацікавлення О. Румянцева, хоч він не заперечує належності русинів до українського етносу.

Щоб донести результати своєї праці до українського читача, автор сам переклав її з італійської на українську мову і видав у Києві, за що ми йому щиро вдячні.

Рецензована монографія має шість розділів. У першому автор розглянув найдавнішу хвилю української еміграції на територію колишньої Югославії (до 1890 р.): еміграцію русинів із території Закарпатської України та Пряшівщини (Горниці) в середині XVIII ст. до Бачки, еміграцію запорізьких козаків у Банат в 1785–1786 роках (після зруйнування Запорізької Січі), русинську еміграцію з перенаселених сіл Керестура та Коцура в інші населені пункти Бачки та Срему на початку XIX ст. тощо.

Найвизначнішим дослідником мови та культури бачвано-сремських русинів О. Румянцев по праву вважає західноукраїнського етнолога В. Гнатюка, який своєю експедицією в цей край

1897 р. відкрив русинських переселенців для наукового світу. Наприкінці XIX ст. на територію Боснії прибула велика хвиля українських емігрантів зі східної Галичини (теж під традиційною самоназвою "русини", яку незабаром вони замінили етнонімом "українці"). Об'єднувальним елементом обох груп була греко-католицька релігія.

Другий розділ повністю присвячено українцям у Боснії та Славонії від 1890 р. до 1-ї світової війни. Була це соціальна еміграція з найбідніших регіонів Галичини у найбідніший регіон Боснії, що охопила 8—10 тис. людей (за іншими даними — 15—20 тис.). Основним джерелом інформації про них для автора була праця Й. Гродського "Положенє русинів Боснії" з 1909 р., перевидана 2003 р., пізніше — праці Р. Мізя та три томи "Матеріалів до історії українців Боснії" (між часом вийшов і IV том). На їх основі автор наводить дані про кожне село з наявністю української людності з усіма статистичними даними. Релігійне та громадське життя українських переселенців поліпшилося.

Життя перших переселенців було надзвичайно важким. Їхнє становище змінилося на краще на початку XX ст., коли митрополит А. Шептицький вислав до Боснії перших українських священиків, які при греко-католицьких парафіях засновували й українські школи. Слідом за церковними парафіями були створені українські громадські організації, з яких найвизначнішою була "Просвіта".

Третій розділ розглядає національне, релігійне та культурне життя українців колишньої Югославії у міжвоєнний період, коли первісні українські громади було поповнено біженцями з Росії, головним чином, полоненими російської армії, що воювали проти більшовиків (40—45 тис. осіб). Серед них переважали білоемігранти, які активно поширювали серед українців москвофільські настрої та православ'я.

Центральною особою в українській громаді, крім крижавецького греко-католицького єпископа Діонізія Нярадія, був священик Михайло Фірак, який після висвячення у 1921 р. був парохом у кількох парохіях Боснії та Воєводини. При кожній парохії він організував також відділення товариства "Просвіта". Йому належить і заснування україномовного часопису "Рідне слово" (1933), яке намагалося об'єднати бачвансько-сремських русинів з боснійсько-славонськими українцями. У "Рускому календарі за южнославянських русинох на 1926 рік" читаємо: "Ми, русини-українці в Югославії, усі як бачванські та і галицькі, належимо до того самого великого русько-українського народу, котрого єсть 35 мільйонів... Ми повинні завсігди звертати свої очі, свій погляд там на північний схід, до свого рідного народу. Таж ми звідти вийшли, ми одної крові, там земля наших батьків, дідів-прадідів. Ми повинні завсігди глядіти там, бо там наші предки спочивають, бо там наша історія, там наша мова, там наші спільні змагання за свободу, за правду, за віру, там наші герої клали своє життя за свободу свого народу в офіру" (с. 127, прим. 1). Ці слова не втратили актуальності і в наш час.

У 1935 р. єпископ Д. Няряді перевів М. Фірака до Руського Керестура. І тут він став співзасновником "Просвіти", був директором друкарні та редактором обох газет — русинськомовного "Руского слова" та україномовного "Рідного слова". Остання газета була не лише україномовною, а й "українопатріотичною". У 30-х роках "Рідне слово" було єдиною українською газетою, що інформувала читачів не лише про життя української громади в Югославії, а й про події в Україні (зокрема, і про голодомор) та інших державах. Після ліквідації Югославії як держави в 1941 р. зникли й обидві газети, редаговані М. Фіраком. Шкода, що автор залишив поза увагою таке явище, як міграція у Бачку (головним чином, у Руський Керестур) оборонців Карпатської України після їх поразки угорськими військами в березні 1939 р. Ця світла сторінка зв'язків „Горниці" з русинами Воєводини чекає ще на свого дослідника.

Надії на допомогу Німеччини у створенні Української держави дуже швидко розвіялися. Не виправдав їх і 500-членний Український легіон, заснований групою українських студентів у Загребі з метою звільнення України від більшовиків. Його бійці швидко зрозуміли нереальність своїх сподівань. Багато з них перейшло на бік руху опору і навіть у партизани. Правда,

цей рух не був таким міцним, як у національної групи бачвано-сримських русинів, що відбилося і на післявоєнному стані української громади в Югославії, яка мала далеко менші можливості культурного та громадського політичного розвитку, ніж русинська громада.

Післявоєнні спроби об'єднання русинів та українців в одну національність не увінчалися успіхом наперекір тому, що в перших трьох післявоєнних державних переписах населення (1948, 1953, 1958) русини й українці становили одну національну групу — русини-українці (їх загальна кількість становила в середньому 37 тис. осіб — без Словенії).

50-і роки XX ст. можна вважати найінтенсивнішим періодом міграції югославських українців. Близько п'яти тисяч з них виїхало за межі Югославії, здебільшого в Австралію, решта мігрувала в рамках Югославії головно у промислові та сільськогосподарські центри Бачки і Срему, де у них (в рамках загальноюгославських колективних прав) були кращі умови для культурно-національної діяльності. На жаль, як стверджує О. Румянцев, "в Бачці і Сремі існували й виключно русинські (не українські) настрої, а навіть українофобія та москвофілія" (с. 187). Рішенням вищих партійних органів з 1966 р. в газеті "Руске слово" раз на тиждень публікувалася "Українська сторінка", яка в 1973 р. перетворилася на чотиристорінковий "Додаток на українській мові". Ці "додатки", однак, ніколи не стали інтегральною частиною газети.

Національне питання в Югославії було надто заполітизованим. У середині 70-х років XX ст. співпраця між русинами й українцями (з ініціативи перших) майже повністю припинилася. Врешті-решт перемогла думка, що русини (руснаки) є окремим національним суб'єктом, не пов'язаним з українцями. Українське шкільництво не досягало рівня русинського шкільництва насамперед через брак шкільних підручників. Як це не дивно, але дістати підручники з України (на відміну від політичної та художньої літератури) було неможливо. У 1967 р. цю прогалину частково заповнювали українські підручники зі Словаччини, завезені до Югославії з ініціативи І. Терлюка. Власні підручники з української мови ("Рідна мова" та "Мости") з'явилися щойно 1978 р., однак вони не мали широкого застосування.

Співпраці русинів та українців більше щастило у справі розвитку народної художньої самодіяльності, зокрема, при організації фестивалів і таборуванні української та русинської молоді. У 70—80-х рока XX ст. єдиним журналом, де україномовні статті публікувалися нарівні з русиномовними, був орган Союзу русинів-українців Хорватії "Нова думка", заснований 1971 року (виходить досі).

Надзвичайно складним у післявоєнній комуністичній Югославії було становище церкви, зокрема, греко-католицької, яка раніше була вогнищем плекання української національної свідомості серед переселенців з Галичини. Комуністична влада ліквідувала майже всі українські монастирі, а багатьох священиків арештувала. Та завдяки окремим представникам Церкви (Р. Мізь, П. Шлапак, Ф. Біленький, М. Юриста, П. Овад та ін.) їй усе-таки вдалося вижити.

Останній розділ рецензованої книжки присвячено становищу української громади на території колишньої Югославії з 90-х років XX ст. до наших днів. Цей період сильно визначила війна 1991—1995 років, під час якої українське населення Боснії зазнало великих втрат. Там, як і в інших областях Сербії, були знищені греко-католицькі храми та інші осередки української культури. Чимало українців було силою вигнано з власних домів. У братовбивчих війнах українці, мобілізовані в армії, часто змушені були воювати проти власних одноплемінників: брат проти брата, син проти батька. Страхіття війни українці знов відчули під час агресії НАТО в Югославії в 1999 р. Про все це О. Румянцев наводить багато конкретних фактів.

На початку XXI ст. українська громада колишньої Югославії почала консолідуватися й лікувати рани війни.

Сьогодні найчисленнішою є українська громада в Сербії. У 2002 р. вона нараховувала 5354 чол., з яких 4635 (92 %) жили у Воєводині: в Кулі (1453 українці), Вербасі (975), Сремській Митровиці (593), Новому Саді (482) та Інджії (422). Ці офіційні статистичні дані є значно заниженими, бо велика кількість українців при переписах населення віднесла себе до державної сербської національності. У кожному з вищенаведених населених пунктів діють українські товариства, українське радіо, у деяких і українське телебачення та пунк-

ти навчання української мови в школах. Керівним органом українських товариств та установ є Національна рада української національної меншини Сербії з центром у Новому Саді, яка відновила видання згадуваного вже щомісячника "Рідне слово" (що виходив у 1933—1941 роках.). Її антиподом є Національна рада русинської національної меншини, заснована у 2002 р.

Активну роботу провадить, зокрема, Товариство української мови, літератури і культури Воєводини "Просвіта", яке з 1996 р. видає журнал "Українське слово".

З 1990 р. в Новому Саді активно діє Союз русинів та українців Югославії з друкованим органом "Голос Союзу". Ця організація ставить за мету об'єднати обидві течії однієї національної меншини. О. Румянцев не без гордості заявляє: "Слід зазначити, що культурно-освітні потреби української національної меншини в Сербській області Воєводини є в достатній мірі задоволені. 1 липня 2006 року українська мова набула статусу регіональної мови та мови національної меншини. Так, Сербія стала першою в світі державою, що визнала українську як регіональну мову. Українська мова може офіційно використовуватись в місцевих органах влади, в судах, медичних установах, а також в дошкільних, шкільних і вищих навчальних закладах" (с. 240—241). На жаль, цими можливостями поки що послуговуються недостатньо.

Менш активними є українці Боснії та Чорногорії, яких після війни залишилося (згідно з офіційними даними) 3 –3,5 тис. осіб. У 1993 р. вони заснували Українську асоціацію творчої інтелігенції "Світ культури", яка з 2000 р. організовує літні школи україністики. Працюють й інші українські організації.

Війна в Хорватії позначилася і на українському населенні, яке часто змушене було покидати свої домівки і тікати в столицю або за кордон. Згідно з офіційною статистикою 2001 р. в Хорватії залишилося тільки 1997 українців-галичан, з яких найбільше — у Загребі (333 особи), що став їхнім культурним та релігійним центром. Ще меншою є українська громада в Македонії (136 осіб).

Дипломна робота О. Румянцева повністю відповідає критеріям кандидатської (в Європі — докторської) дисертації. Вона подає об'єктивний огляд історії і сучасного стану української людності в колишній Югославії. Загалом праця призначена для українського читача і мала б знайти достойне місце в бібліотеках України. Та, на жаль, через її неймовірно малий наклад — лише сто примірників — вона приречена стати бібліофільським раритетом, а українці колишньої Югославії і надалі залишаться для читача в Україні найменш знаною українською діаспорою.

НАСТІЛЬНА КНИЖКА ФОЛЬКЛОРИСТА

Михайло ХАЙ

С.Ф. Грица "Українська фольклористика XIX — початку XX століття і музичний фольклор".

Література вітчизняного етномузикознавства минулоріч поповнилася новим навчально-методичним посібником — нарисом видатної дослідниці української народно-музичної традиції С. Й. Грици "Українська фольклористика XIX — початку XX століття і музичний фольклор".

Невеличка за обсягом книжка написана в жанрі нарису про два основні предмети етномузикознавства: власне музичний фольклор та науку про нього — музичну фольклористику. Навіть в умовах цілковитої відсутності системи розповсюдження наукової літератури по бібліотеках і навчальних закладах України й, водночас, невизначеного накладу даного видання, вона одразу розійшлася. Такий пожвавлений інтерес і зацікавленість, особливо молодого покоління українських інтелектуалів (студентів-

музикантів, філологів, молодих шанувальників фольклору), працею маститої Майстрині дослідницького слова виявилося зовсім не випадковим. Він зумовлений поєднанням невеликого формату та яскравого видання книжки з місткістю та суттю викладеного в ній змісту. У книжці висвітлено надзвичайно різноманітні теми: а) музична фольклористика — "Становлення народознавчих студій", "Збирання та публікації фольклору", "Напрями і методи дослідження народної культури", "Класифікація фольклору. Проблеми текстології", "Вивчення народного багатоголосся"; б) музичний фольклор — "Стратифікація українського фольклору, його парадигматична природа і родово-жанровий поділ", "Обрядовий фольклор: календарний цикл", "Народна епіка: билини, думи, балади, історичні пісні, духовні вірші та псальми", "співанки-хроніки", "Еміґрантські пісні-новотвори", "Гумористично-танцювальна пісенність", "Пісні літературного походження", "Народні музичні інструменти".

Помножений на неабияку наукову компетентність, барвисту сучасну літературну мову та чітко сформульований виклад думки автора, такий методологічно-методичний підхід ставить рецензоване видання в ряд унікальних, сміливих і невідомих досі за глибиною думки й кваліфікованістю аналізу спроб поєднання в одній книжці обох згаданих об'єктів дослідження українського фольклору [1].

Незважаючи на величезний науковий досвід і авторитет авторки, навчально-дидактичний посібник С. Грици позбавлений будь-якого натяку на менторський, повчальний тон, наукову надмірність чи наукоподібну стилістику: текст скрупульозно виписаний у підручниковому стилі, що помітно контрастує з глибоко науковими викладками її аналітичних праць. Рівночасно мірило наукової виваженості від цього аж ніяк не страждає.

Для підтвердження сказаного, наведемо порівняльні зіставлення одних і тих самих положень, викладених С. Грицою та відомим і також авторитетним її учнем і послідовником, справжнім майстром науково-методологічного, методичного і, сказати б, підручникового стилю А. Іваницьким.

У А. Іваницького: "Розвиток музичного мистецтва проходив паралельно з розвитком мислення і мови. Мелодика спершу була глісандуючою. Інтонації вживалися в основному мовні, особливо окличні, командні. Це можна бачити й зараз у деяких жанрах фольклору. Наприклад, говірково-речитативний склад мають наспіви ряду трудових пісень, голосінь, деяких давніх обрядових пісень. Дитячі лічилки і пісеньки також часто засновані на інтонаціях мовлення.

Ці риси первісного мистецтва [тут, напевне, традиції, чи ще точніше, прикладно-утилітарної практики, оскільки мистецтво як художня категорія тоді ще лише формувалося. — *М. Х.*] пояснюються як значною залежністю від зовнішніх природних умов, так і особливостями первісного мислення: контрастністю, слабкою підготовленістю до виконання логічних, абстрактних операцій. Тому художня творчість і могла здійснюватись тільки під час праці або при виконанні обрядових дій — тобто, повністю залежала від утилітарно-практичних стимулів" [2].

У С. Грици: "Музична, як і словесна, мова на ранніх етапах еволюції фольклору у кожного народу виявляє доцентрову тенденцію розвитку, об'єднуючи усі види творчості в одне ціле, що узгоджується з епохою синкретизму. Мелодія як звукова субстанція і одна з найважливіших форм чуттєвого сприйняття світу відіграє на цьому етапі роль емоційно-смислового коду, що максимально утримує інформацію і є знаком відміни середовища. Хоча слово й наспів у пісні становлять нероздільну цілісність, у кожного з цих компонентів є своя траєкторія руху у просторі і часі. Максимальна смислова узгодженість поміж текстом та мелодією виявляється у родовому поділі фольклору (епос, лірика, драма, гумор, пов'язаний з рухом, танцем). На стадії синкретизму означені родові начала нерозривно переплітаються в обрядах, не виділяючись окремо" [3].

Подібні зіставлення можна було б продовжувати, але вже з наведеного помітно, що

положення, які А. Іваницький розкриває завдяки розлогим і часом декларативним реченням, абзацам, або й цілим параграфам, С. Грица формулює стисло, лаконічно й водночас надзвичайно точно, консеквентно. Не витрачаючи зайвої лексики й друкованої площі на розгорнуті наукоподібні викладки, белетристичні описи та інвективи, автор у своєму тексті неначе абсорбує й акумулює всю потужність змістової та поняттєво-семантичної означеності розглядуваних фольклорних явищ. Такою самою ясністю, простотою (не спрощеністю), скромністю, повнотою, послідовністю викладу вирізняються вдало продумані й представлені в навчальному посібнику фото та нотні приклади.

Як показала практика апробації автором цих рядків обох підручників (С. Грици та А. Іваницького), у першому випадку порівняно невеликий посібничок С. Грици досягає вражаючого результату саме завдяки лапідарності й точності невідомих студентам-філологам музичних означень викладу, а в другому, окрім вище зазначеного, допомагає студентам-іноземцями долати труднощі в опануванні основ української мови і, ширше, культури.

У читача може виникнути цілком слушне запитання: чи є у рецензованій роботі вади, похибки та недоробки? Напевне є. Але й вони, як це не дивно, нерідко спрацьовують на найбільші чесноти посібника: наукову виваженість, послідовність і простоту, повноту й дохідливість його змісту. Так, наприклад, розглядаючи народний музичний інструментарій українців, С. Грица толерантно й спокійно, з почуттям власної гідності й поваги до молодших колег-етноінструментознавців, відсилає читача до праць останніх [4]. Таким чином, рецензоване видання становить не лише наукову та навчально-дидактичну цінність, а й слугує прикладом високого морально- та науково-етичного чину автора.

Видання художньо й поліграфічно вдало оформлене (порівняно з попередніми етномузикознавчими опусами тернопільського “Астону” за відповідальною редакцією д-ра мистецтвознавства, проф. О. Смоляка, що засвідчує безсумнівний ріст видавництва загалом). Дизайн обкладинки приємним бузково-фіалковим тоном та майстерно стилізованим під вишиваний квітковий рушник орнаментом напрочуд м’яко, лагідно й щиро гармонує зі змістом самої книжки. А контур старосвітської бандури неначе знічев’я нагадує читачеві про основний предмет досліджень авторки. Якість паперу, друку, верстки і, загалом, поліграфії теж не викликає застережень. Зручний формат книжки надає ь своєрідного “фольклористичного молитвенничка”, з яким щодня має спілкуватися кожен фольклорист-початківець. І не тільки...

Вихід у світ актуального фольклористичного посібника проф. С. Грици, поряд із його непересічною науковою вартістю, засвідчив велику потребу, окрім великих фольклористичних монографій та збірок, також і у виданнях “малої форми”: фольклорних словників, енциклопедичних довідників тощо.

[1] Книжку М. Гордійчука “Фольклор і фольклористика” тут до уваги не беремо, оскільки вона має не науковий, а радше популярно-публіцистичний характер.

[2] *Іваницький А.* Український музичний фольклор. – Вінниця, 2004. – С. 8.

[3] *Грица С.* Українська фольклористика XIX – початку XX століття і музичний фольклор. – К.; Тернопіль, 2007. – С. 57, 58.

[4] Там само. – С. 135. Оцінка етноінструментознавчих “досягнень” фольклористів-неінструментознавців не входить у завдання цієї рецензії, хоч і становить значний інтерес для окремого розгляду.